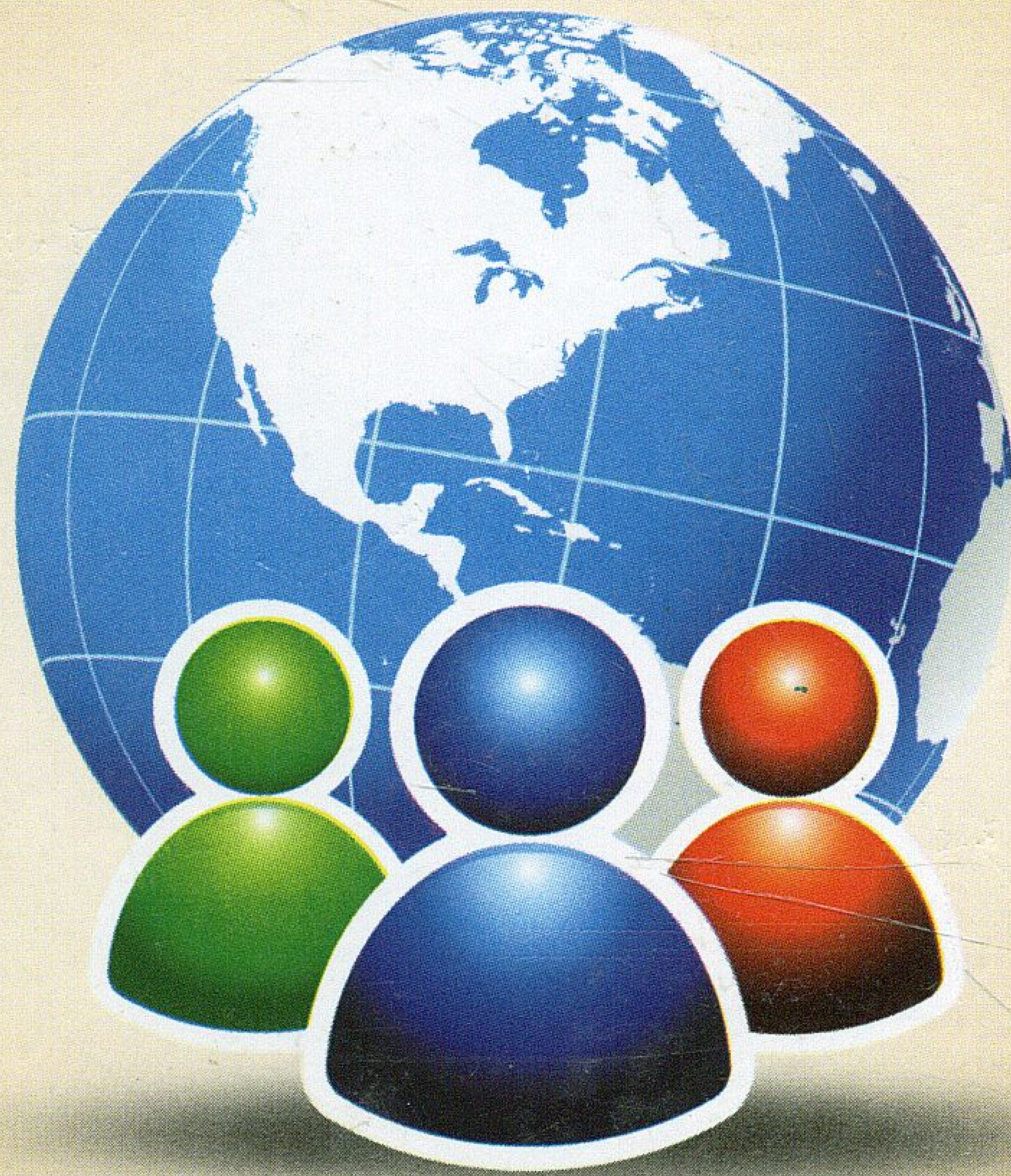
قضايا السياسة والمجتمع

" دراسة فلسفية إجتماعية "



الأستاذ الدكتور

صابر عبده أبا زيد




دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

قضايا السياسة والمجتمع

" دراسة فلسفية إجتماعية "

الأستاذ الدكتور

صابر عبده أبا زيد

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة جنوب الوادى

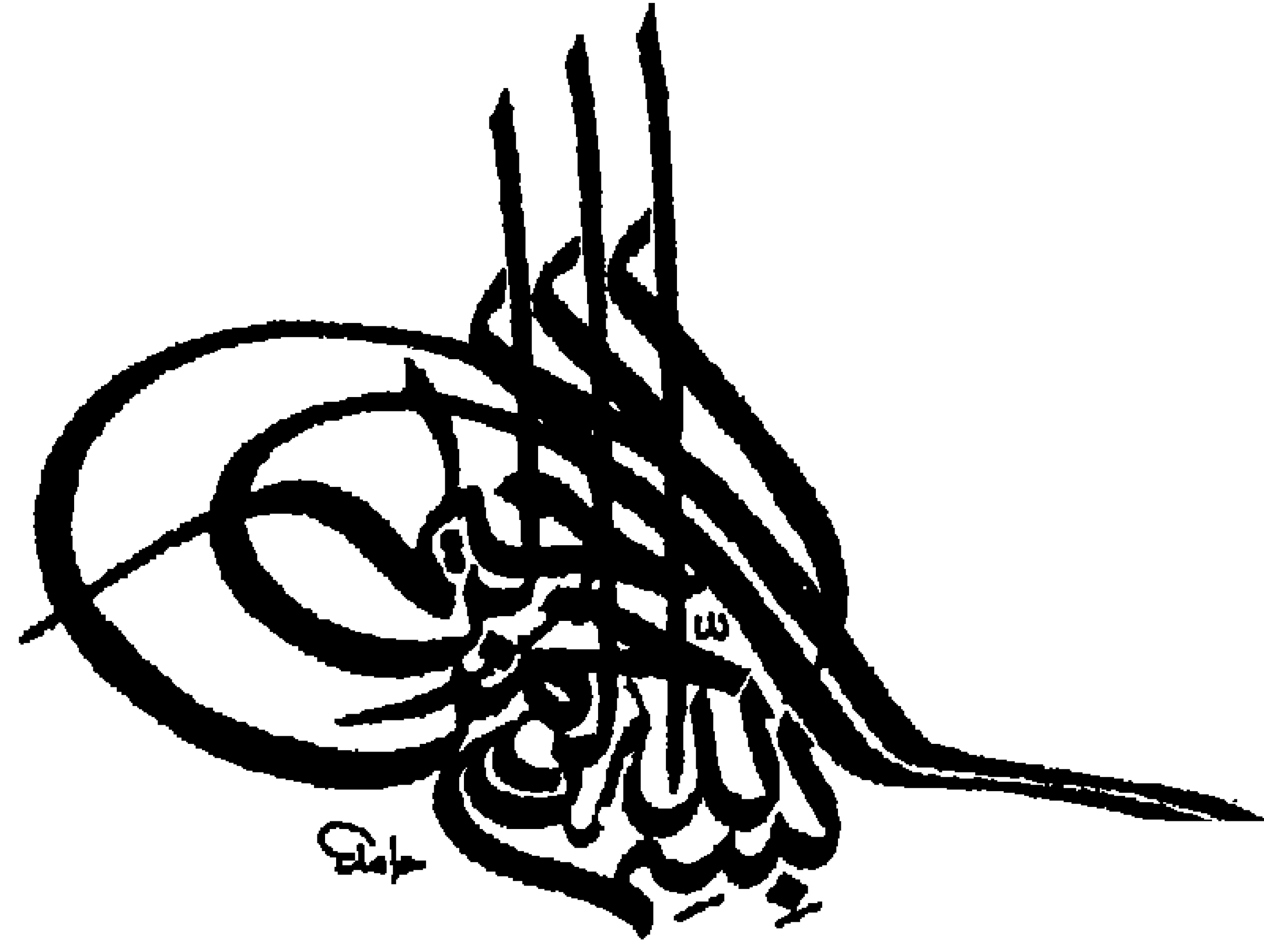
الطبعة الأولى

2014م

الناشــر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 – الإسكندرية



يقول الله تعالى : " وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى يا هامان على الطين فأجعل لى صرحاً لعلى أطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون ... "

{ صدق الله العظيم }

(سورة القصص - آيات ٣٧-٣٩)

من أقوال فلاسفة السياسة وفقهاء القانون

١- " ما من مستبد سياسى إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقاماً ذا علاقة بالله ..."

(عبد الرحمن الكواكبى – طبائع الاستبداد)

٢- إذا ذاق المــرء قطعة من لحم الإنسان تحول إلى ذئب ! ومن يقتل الناس ظلماً وعدواناً ويذق بلسان وفم دنسين دماء أهله ويشردهم ويقتلهم .. فمن المحتم أن ينتهى به الأمر إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب !!

(نظرية أفلاطون – الجمهورية)

٣- " إن طمع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء "

(أرسطوا فى السياسة)

٤- ماذا تفعل لو كنت ملكاً ؟

- لا أفعل شيئاً .. !!
- ومن الذى يحكم ؟
- القوانين !!

(فرنسوا كيناى F.Quesnay)

* * * * * *

الإهـــداء

...إلى كل شاب من شباب الثورة

... إلى كل مواطن من شعب مصر

... إلى كل حاكم ومسئول فى كل زمان ومكان

... إلى شهداء ٢٥ يناير ٢٠١١م

... إلى كل من رفع شعار الثورة

(عيش – حرية – عدالة إجتماعية)

... أهدى هذا الكتاب !!!!

المؤلف

تقديم عام : (فى الموضوع والمنهج)

مما لاشك فيه أن أى دراسة للفكر الفلسفى السياسى والقانونى يجب أن يعود إلى الفكر الفلسفى السياسى الاغريقى نبع الفلسفة ، كما أن تاريخ النظريات والنظم السياسية فى المجتمع يجب أن يتراجع إلى الوراء وإلى الجذور إلى الماضى السحيق .. إلى تلك المجتمعات الواعية لشعوب حوض البحر الأبيض المتوسط . ولعل عظمة وجدارة الأفكار الاغريقية اليونانية فى مجال النظرية السياسية وسن القوانين وتشريعها كان راجعاً إلى تواجد الشعور والفكر الديمقراطى فى تلك البيئة الإغريقية الساحرة فى أثينا وعلى جبال الأولمب وأسبرطة .. إلخ.

ومن المعلوم أن الفلسفة اليونانية تنقسم عند دارسيها إلى عصرين كبيرين هما:-

- الفلسفة اليونانية فى العصر الهيللينى
- الفلسفة اليونانية فى العصر الهللينستى

<u>العصر الأول</u> : عصر الصفاء والخلو من الشوائب .

<u>والعصر الثانى</u>: عصر الإختلاط والإمتزاج والأساطير.

ولقد تميز الفكر الهللينى الخالص بأنه كان عاكساً - بالعقل - للأوضاع السياسية التى عاشها المجتمع اليونانى بمكوناته وقيمه وأفكاره وقوانينه وتشريعاته ، وقد نجم عن ذلك قيام دولة المدينة City state التى تجد

فـــى ثناياها خلاصة الفكر الهلليني السياسى من حيث النظرية والتطبيق سواء فـــى دراســـة المديـــنة أو فى أى دولة من منطلق أن الدولة برجالها والأمة بآحادها.

وعلـــى هـــذا كله أدلة قاطعة تثبت هذه النظرية ، فقد أنشأ الإسكندر الأكبر (المقدونى) الدولة اليونانية ، وشارلمان بابين الدولة الفرنسية وبطرس الكبير الدولة الروسية وغاريبالدى ورفاقه الدولة الايطالية .. إلخ. وصولاً إلى العصـــر الحالى الذى يهيمن عليه الولايات المتحدة الأمريكية التى ترغب فى إقامة إمبراطورية أمريكية عالية على غرار ما فعلت إنجلترا (الامبراطورية التى لاتغيب عنها الشمس) وقد غابت وزالت بفضل تطبيق نظريات فلاسفة التاريخ والحضارة ، وعلى إعتبار أن الحضارات تتعاقب وتنهار وتموت كما الإنســـان ، وقـــد تنبأ البعض فى اليابان بموت الحضارات بل بموت الإنسان على الأرض ، ولكن وكما يقال الأيام دول يوم لك ويوم عليك.

وإذا ما تركنا فـــترة الحضارات القـــديمة وتجاوزناها وتوقفـــنا عنـــد الحضـــارة اليونانية لبقيت لدينا بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة فى ميدان الفكـــر الإنســـانى المجرد بصفة عامة وميدان فلسفة السياسة وفلسفة القانون بصـــفة خاصـــة ، وإذا مـــا أقتربنا عن كثب من تلك الحضارات التى بهرت عقولـــنا بالأفكـــار الفلسفية والخطرات القلبية والنظريات السياسية والقوانين المـــنظمة للمجـــتمع فى ظل هذه الحضارة وتلك الأيديولوجية التى تتمثل فى النقاط الآتية :-

١- **الأفكار الفلسفية** وأغلى ما تمثله الفلسفة من حب للحكمة والمحاولة للحياة وحب الحياة والتعايش مع الأفكار والتوصل إليها ومعرفتها.

٢- **الأفكـــار الدينـــية** وهى التى تحاول الوصول إلى ماهية الروح والأساس اللاهوتى للوجود والعالم والمبدأ الأول.

٣- **الأفكـــار الكوزمولوجية** فى محاولة للكشف عن جوانب الطبيعة وقوانين الطبيعة وعلل الأشياء وأثرها فى المجتمع الإنسانى .

٤- **الأفكار الأبستمولوجية** لاستكشاف كنه المعرفة ونظرية المعرفة وطبيعتها ومســـالكها وحدودهـــا وعلاقـــة ذلك كله بفلسفة السياسة وفلسفة القانون وسوسيولوجية المعرفة والعلم .

٥- **الأفكار والنظريات الدينية والتعاقدية** من خلال نظريات العقد الإجتماعى ونشأة الدولة (توماس هوبز - جون لوك - جان جاك روسو).

ومـــن هـــذا المنطلق سوف نتحدث عن أصول وجذور فلسفة السياسة وفلســـفة القـــانون وأصول التشريع ونربط بينهما موضحين أنواع الحكومات وطبيعة الحاكم من العصر السوفسطائى إلى سقراط وجدلية العلاقة بينهما ثم الفلســـفة السياسية عند أفلاطون من خلال جمهوريته ثم الفلسفة السياسية عند أرســـطو مـــن نشأة الدولة أو المدينة إلى أنواع الحكومات والطبقات وفكرة الديمقراطـــية وفكـــرة الشعب والثورات والقوانين والدستور ومطابقة التربية والأخـــلاق لمـــبدأ الدستور ودراسة القوانين وعلاقة القانون بالسياسة وعلاقة الأخلاق بالسياسة وعلاقة القانون بالأخلاق ، وكيف أن القانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة على إعتبار أن الدولة مجموعة أفراد يحكمها قانون

وكيف صار أفلاطون وارسطو فى نظريتهما فى السياسة والقانون وأثر ذلك فى فلسفة السياسة فى العصور التالية كالعصر المسيحى والإسلامى والحديث والمعاصـــر . وكـــذا علاقـــــة السياسة بالعلوم الإجتماعية الأخرى ومعالجة المـــنظور السوســـيولوجى للنظم السياسية ومفهوم الدولة وأشكال الحكومات والديمقراطية وأسسها وأهدافها ووسائلها .

وطبقاً **للمنهج التحليلى المقارن** يتكون الكتاب من ستة فصول بدأناها بأصول وجذور فلسفة السياسة والقانون من خلال قضايا السياسة في المجتمع اليونانى وألحقنا به نبذة مختصرة عن الفكر السياسى فى العصور الوسطى فى أوروبـــا وأخذنـــا كل من القديس أوغسطين كممثل للنزعة الدينية ، والشاعر الأديب دانتى كممثل للنزعة العلمانية وكان هذا هو موضوع **الفصل الأول.**

أمـــا **الفصل الثانى** فجاء معبراً عـــن الفكر السيـــاسى فـــى المجتمع الإسلامى من خلال دراسة الفلسفة السياسية لدى جماعة إخوان الصفا وخلان الوفـــا كـــنماذج ممثلة ، ثم أفردنا لقضايا السياسة لدى فلسفة الفارابى المعلم الثانى وكان ذلك موضوع **الفصل الثالث** ، أما **الفصل الرابع** فكان عن الفلسفة السياســـية فـــى المجتمع الحديث فقد إتخذنا الفيلسوف كارل ماركس نموذجاً بصـــفته معـــبراً عن نظريات مرتبطة بالمجتمع مثل الاشتـــراكية والماديـــة التاريخية ونظرية الصراع ونظرية الدولة وأثرها فى المجتمع الدولى والتطور الإجتماعى وغير ذلك.

وجـــاء **الفصل الخامس** عن فلسفة القانون والمجتمع تناولنا فيه قضايا عديـــدة تمـــس المجتمع بداية من تعريف القانون وماهيته، والحياة الإجتماعية

ووظيفة القانون ومناهج البحث في فلسفة القانون ، وقد عبر هذا الفصل عن مـــدى إرتــباط السياســـة بالقـــانون وفلسفة القانون ، وجوانب فلسفة القانون ومـــراحل النشـــاط الإجـــتماعى والقانوني وعلاقة القانون بالعلوم الإجتماعية الأخـــرى ، وجـــاء **الفصل السادس والأخير** عن حقوق الإنسان بين النظرية والتطبـــيق ، وتحدثـــنا فيه عن نشأة حقوق الإنسان سواء فى الإسلام أو فى الغـــرب مع سرد مواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨م.

وزيلنا متن الكتاب بعدد من **الملاحق الضرورية** والتى تمس موضوع الســـاعة ، فكـــان **الملحق الأول** عن وصف حالة المجتمع المصرى وسلوكه خلال ثورة ٢٥يناير ٢٠١١م ، وختمنا الكتاب **بالملحق الثانى** وكان بعنوان: مفاهـــيم ومصـــطلحات فلسفية وسياسية وإجتماعية ، وقد فصلنا المفاهيم عن المصطلحات حتى تفيد الباحث والقارئ للوقوف على مفاتيح العلوم الإجتماعية والسياسية .

ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد ؟؟؟

الاسكنرية في : ٢٠١٢/٩/١   ***أ.د صابر أبا زيد***

الفصل الأول

الفلسفة السياسية عند اليونان

" أصول وجذور "

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

.. مقدمة تاريخية حول السياسة .

١- أنواع الحكومات .

٢- أصول الفلسفة السياسية عند اليونان.

٣- الفيلسوف سقراط والفكر السياسى .

٤- الفلسفة السياسية عند أفلاطون (جمهورية أفلاطون).

٥- الفكر السياسى لدى أرسطو (الدولة إجتماع سياسى).

١- أنواع الحكومات :

من المعلوم أنه لم يكن هناك نوع واحد من أنواع الحكومات تتميز بإنفراد وإستئثار بالسلطة فى دولة المدينة الأغريقية ، ولكن يمكن لنا أن نقرر بأن الحكومات التى حكمت سياسة المدينة ودولة المدينة وقوانين المدينة كانت ذات نمط إرستقراطى أو ذات طابع أوليجاركى مع الميل أكثر إلى النمط الأرستقراطى ، وهذا يعنى أن السلطة الأبوية إنتهت لكى تقوم سلطة أخرى تركزت فى أيدى الأفراد الذين يمثلون صفوة المجتمع وتمايزت هذه القلة بمميزات دينية أو إجتماعية أو فكرية ألفت فيما بينها جهازاً منظماً لسن القوانين وتسيس المجتمع ؛ وهذا النمط الأرستقراطى هو النمط الشائع والمميز للعالم الهللينى خلال القرن السابع قبل الميلاد.

وسرعان ما ظهر فى القرن السادس (ق.م) نوع آخر من أنواع الحكومات تمثل فى حكومة الطُغاة فظهرت حكومات الطغيان وظهرت هذه الحكومات التى تتصف بالطغيان أو ما يسمى حكومة الطاغية[1] تحت تأثير عالمين:

الأول: هو النمط الملحوظ والمتزايد لدولة المدينة وإتساع تجارتها ونضج أفكارها.

الثانى: أن أوجه القصور والضعف التى ظهرت فى الحكومات الأرستقراطية ذاتها أعطت الفرصة لفرد قادر وقوى للاستيلاء على السلطة والبطش بالآخرين.

---

(1) د. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية – دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى – سلسلة عالم المعرفة – العدد رقم ١٨٣ – الكويت – مارس ١٩٩٤ – ص١٢٧.

والواقــع أن معظم دولة المدينة الأغريقية كانت مقادة بواسطة الطُغاة فـــى القرن السادس ق.م ، وذلك عدا دولة المدينة الاسبرطية وبهذا أصبحت المونارك ــية التى تتركز فيها السلطة فى يد فرد واحد هى الطابع الغالب على أنواع الحكومات فى هذا القرن(١).

ولقــد وجهت حكومة الطاغية قسوتها وعنفها إلى الأرستقراطية ولكن مـــا لبث أن شعر الجميع بقسوة وعنف تلك الحكومة فتضافر الأرستقراطيون مـــع عامة الشعب (طبقة البروليتاريا) فى سبيل القضاء على تلك الحكومة وبـــالفعل بـــدأ حكم الطُغاة فى الزوال فى كثير من دول المدينة الإغريقية ، وأصـــبح الجو مهيئاً لظهور الديمقراطية فتنفس الناس الصعداء وأمس الجميع ينعمون بالحرية والقانون العادل.

إلا أنـــه ســرعان مـــا ظهر الشقاق والنزاع بين الإتجاه الديمقراطى والعناصـــر الأوليجاركـــية (متمثلاً فى محاولة القلة الغنية الاستئثار بالسلطة وتحقيق الأهداف ، ولكن حينما بدأت الحروب الفارسية وجد الهللينيون اليونان أنفســـهم أمـــام عدد وافر القوة كثير الأفراد فكان عليهم ترك خلافاتهم جانباً والاتحاد وجمع الكلمة والقوة فى سبيل القضاء على الخطر الخارجى وتطبيق سياسة (أنا وأخى على أبن عمى وأنا وإبن عمى على الغريب).

وحيـــنما زال الخطـــر الفـــارسى بـــدأ صراع مرير بين الاتجاهات الديمقراطـــية والاتجاهات الأرستقراطية ، وفى وسط هـــذا الصراع ظهرت

---

(١) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – سنة ١٩٨٠م – ص٢١

الفلســفات السياســية الكبيرة لدى اليونان متمثلاً فى فلسفة أفلاطون السياسية وفلســفة أرســطو السياسية ، ومن قبلها نجد إرهاصات لفلسفة السياسة وسن القوانين لدى المدرسة السفسطائية وثورتهم فى دولة المدينة ، والفيلسوف فى نظرهم الذى تصدى لهم بكل حزم وشجاعة واضعاً لنا دستوراً للكلمة والقانون ولقد تصدى لهم الفيلسوف سقراط.

٢- أصول الفلسفة السياسية عند اليونان:

لابد لنا ونحن نتلمس أصول وجذور الفكر الفلسفى السياسى والقانونى عــند الــيونان أن نغض النظر عما سبق المرحلة الثالثة من تفكير أسطورى ميــثولوجى وغيــبى وآخر طبيعى ، كما لابد وأن نتخطى المرحلة الأخيرة (المشــائية) لعــدم إسهاماتها فى التراث الإنسانى (سياسياً وفكرياً) بوجه عام ولأنهــا تمثل مرحلة جمود فكرى وإقتصارها على الشرح والتعقيب والتفسير لفلســفات سابقة عليها ، وسنركز على أصحاب المدارس الكبرى فى الفلسفة السياسية ، ولكن بعد عرض لأهم آراء السوفسطائين فى هذا المجال.

أ - القوانين والسياسة عند السوفسطائية:

لقــد وجه السوفسطائيون النظر والاهــتمام إلى الإنسان وإلى المعرفة والوجــود (كقيم فلسفية) بعد أن كان النظر متجهاً إلى الأساطير والميثيولوجيا فى المرحلة الأولى ومتجهاً إلى الطبيعة فى المرحلة الثانية ، ولعل هذا الإتجاه لــم يكــن راجعــاً إلى عامل فكرى إيديولوجى فحسب بل كان راجع إلىعدة عوامل نذكر منها :

- **العـــامل الديـــنى :** كـــان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية أن تزعزعت ثقة الناس بمفهوم الدولة الآلهية وبالتالى بالقوة الغيبية التى يلوح بها بعض الأذكياء لإخضاع الأغلبية لهم .

وهنا نجد السوفسطائيون يذهبون إلى أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتـيجة الحيلة التى أصطنعها المشرعون والساسة (فقهاء القانون والسياسة) لكـــى يلجمـــوا العامـــة ويخمدوا بذور الجرائم التى لاينالها القانون (ثغرات القانون) والتى تحض على التشريعات الوضعية ، ومن ثم لم يعد القانون لـــه قدسية دينية ، وإنما أصبح مجرد صيغ إتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم لا لتحقيق العدالة والمساواة فى المجتمع.

ومن المعروف أن الإنسان – لدى السوفسطائين مقياس الأشياء جميعاً مـــا يوجد منها وما لايوجد وليست الألهة ، وكان السوفسطائيون يهدفون من مهاجمتهم الدين وإعتباره سبباً أن يعلموا الناس أن ليست ثمة قانون إلهى ولا دولة إلهية وأن يدعوهم إلى التحرر من سلطان الدين وجبروته وأن يمارسوا حقوقهم السياسية بمنأى عن الدين وبدون خوف من رجاله (مقولة فصل الدين عن الدولة)

<u>العامل الاجتماعى</u> :

كـــان مـــن آثـــار التنقل والترحال والاحتكاك والعلاقات عن طريق الحـــروب تـــارة والـــتجارة والتبادل تارة أخرى أن أطلع الناس على عادات وتقالـــيد مخالفـــة بعضـــها أكثر نضجاً وتقدماً من تلك الموجودة فى المجتمع الأثيـــنى والـــيونانى. ومن ثـــم نادى السوفسطائيون بنسبية العادات والتقاليد

والقوانيـــن والاعـــراف ، وبالتالى السياسة ككل فما يصلح لمجتمع ما منها قد لايصــــلح للآخـــر ، ونـــتج عن هذا أن اللغة أصبحت ذات أصل تعاقدى كما أصـــبحت الدولة تعاقدية وليست من صنع الألهة كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية[1].

العامل السياسى :

كانت الديمقراطية الأثينية قد بلغت أوجهاً فى ذلك العصر وكان على رجل السياسة أن يتسم ويتصف بالقدرة الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها . ولما كان السوفسطائيون بارعون فى الخطابـــة ويمتلكون ناصيتى اللغة ومفرداتها شعروا بأنهم يملكون القوة على تدريـــس فـــن الجـــدل وذلك نظير أجور تتفاوت بقدر غنى الطلاب وفقرهم وحســـب طـــبقاتهم (أرســـتقراطية أو عامـــة) فتولوا مهمة تدريب الشباب لاعدادهم للعمل السياسى.

ومن هنا يمكن لنا أن نقرر أن السوفسطائيين هم أول من وجهوا النظر إلى الفكر السياسى ، بل لقد كان غايتهم من هدم قدسية الدين ومناداتهم بنسبية القوانيـــن والعرف والعادات والتقاليد وتعليمهم الشباب أصول الجدل ومنازلة الخصوم والقدرة على أثبات صحة القول ونقيضه فى نفس الوقت.

وعلاوة على ذلك فقد ناقش السوفسطائيون لأول مرة فى تاريخ الفكر مسائل سياسية من الدرجة الأولى وهى متمثلة فى الآتى :

---

(1) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى – مرجع سابق – ص ٣٩.

الجـدل السياسى – العدالة والتصدى – السلطة الدينية والدنيوية –الانتخابات السياسية – سن القوانين التى خدمهم.

وقـد ناقشوا مثل هذه المسائل السياسية من زاوية لا أخلاقية وفصلوا بيـن السياسـة والأخلاق وركزوا على منفعتهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة ، ولذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معـنى طـبقاً للظروف والوقت وتحقيقاً لمصلحتهم ومنفعتهم ، ومن هنا كان الإتهام بأنهم بلبوا الفكر وعقول الشباب وألبسوه ثوب الغموض والاضطراب الأمـر الـذى جعـل سقراط يثور عليهم ثورته الكبرى كما سنرى وهم هنا يذكروننا بما فعله الفيلسوف الإيطالى ميكيافيللى صاحب مقولة :" الغاية تبرر الوسيلة " ، وأيضاً فى العصور المعاصرة الإتجاه النفعى لدى اصحاب الفلسفة البراجماتية الذين يقيسون كل فكر بقياس العمل.

ب– نظرية الحق للأقوى :

ولعـل أكـبر وأعظـم إسـهام قام به السوفسطائيون فى مجال الفكر السياسى هى تلك النظرية التى أتى بها كاليكليس السوفسطائى وأسماها نظرية الحق للأقوى والتى كان لها أثرها الفذ على تاريخ الفكر السياسى اللاحق عبر العصور.

ويرى د. على عبد المعطى أن نظرية الحق للأقوى تقرر أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه ، وأن الإنسان الذى يتمتع بقـوة طبيعـية وذكاء خارق لابد أن يزدرى عدالة البشر التى تواضع الناس عليها.

ولابــد أن يجهــر بما يرى وأن يعيش كما يجب ويهوى مرتكزاً على قوتــه وجــبروته (كما هو الحال الآن بالنسبة لأسرائيل وأمريكا) فى مقابل لفلســطين ، ويؤكــد كليكلــيس أن الحياة بحسب الطبيعة إنما تتجلى بأروع صورها لدى أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاة أو لدى الصفوة النادرة فــى المجــتمع ، وهذا ما يخلق الزعيم صاحب الكريــزما والشخصية القوية ويــرى أيضاً أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفــراد المجتمع ، وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين ووضعوا القواعد الأخلاقية لكى يكبحوا جماح الأقوياء .

ولكــن مجــريات الطبيعة والتاريخ وفلسفته ودورات التاريخ وموت الحضــارات تناهض هــذا الإتجاه الذى يصطنعه الضعفاء فلا يلبث الأقوياء مــن أن يكتشــفوا خداع الأغلبية من أفــراد المجتمع (الضعفاء) فيحطمون القيود ويقيمون من أنفسهم سادة على الجميع ، وهنا يسود القانون الطبيعى بين البشر وتتحقق نظرية الحق للأقوى.

والواقع أن الحوادث التاريخية أسهمت فى إطلاق حرية السوفسطائين وتحقيق أغراضهم ونظرياتهم فكانت الحكومات التى قامت فى اليونان فى ذلك الوقت قصيرة العمر وأخذوا يسرفون فى أحكامهم السياسية فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست إلهية وحسب بل أعتبروا القانون شيئاً مصطنعاً يتغير ويتــبدل مما مهد السبيل لطغيان البطش والعنف دون وازع دينى وأخلاقى أو ضمير أو حقيقة ، وهذا ما جعل سقراط يقف بقوة أمام هذا التوجه.

٣- **<u>الفيلسوف سقراط والفكر السياسي</u> :**

مـــن المعلـــوم لـــدى جميع الباحثين فى الفلسفة بصفة عامة والفلسفة اليونانية بصفة خاصة والفكر السياسي والقانونى بصفة أخص ، أن سقراط لم يترك لنا أى مؤلف مكتوب أو رسالة أو مخطوط ، ويمكن تتبع موقف سقراط السياســـى من مصادر ومراجع عن الفكر الأغريقى القديم ومما ذكره تلاميذه وأصـــدقائه وبالذات الفيلسوف أفلاطون فى محاوراته (المأدبة – القانون – أفـــريطون – فيدون) على سبيل المثال ، ولم يكن يعلم الفكر السياسي بوجه عـــام قـــبل سقراط (عصر السوفسطائية) سوى مهنة طيبة تدر الربح الوفير والنفع المادى الكبير ، ولكن عندما جاء سقراط خالفهم فى ذلك فأتخذ من تعليم الحكمـــة بمـــا فيها الحكمة السياسية وتسيير أمور الدولة بالقانون واجباً مقدساً وكان يشعر ويحس بقدسية الواجب والأخلاق.

ويندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط فقد كان وطنياً مخلصاً ، شجاعاً صادقاً لايهاب الموت ويخدم القوانين ويقدس الآلهة بخلاف مـــا أتهـــم مـــن قبل السوفسطائين وأزدرى الأسراف فى المدنية وراح ينادى بالرجوع إلى عيش الفطرة الأولى[١] ، فكان يسير حافى القدمين يقاوم الجوع والعطش وإنخرط فى سلك الجندية ، ومع ذلك فقد كان محدثاً لبقاً بارعاً دقيقاً ســـاخراً ، ســـخرية أقهـــرت السوفسطائيون أصحاب التلاعب بالألفاظ وقلب

---

[١] د. علـــى عـــبد المعطـــى محمد : الفكر السياسى الغربى – مرجع سابق – ص٤٢ (ولسوف يـــنادى أفلاطون فيما بعد بنفس النداء وسوف نجد تحيز جان جاك روسو الفيلسوف الفرنسى فى العصر الحديث لحال الطبيعة الأولى فى السياسة والقانون .

الحقــائق وتهمــيش القوانين وبلبلة عقول الشباب فى المدينة ، وتهكم عليهم وأستطاع أن يسحر ببيانه وإتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية وإجتماعية وأخلاقية أفضل.

وكان سقراط فوق هذا وخلافاً للسوفسطائين ، رجلاً متصوفاً يعتقد أن الآلهــة توحى إليه . ويروى أن كاهنة (دلف) الناطقة بوحى (أبولــون) قد زفــت إليه بشرى الحكمة فأخذ يبشر بها ، أعتقاداً منه بأن الله قد أقامه معلماً مجانياً يرتضى الفقر فى سبيل رسالته راغباً عن متاع الحياة وزخرفها .

وقد صرفته عنايته بتثقيف الأرواح والعقول عن طلب الشهرة والمجد وعن الأهتمام بشئونه الخاصة وأمواله.

ونــتج عــن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أعاد إلى القوانين التى سلبها السوفســطائين قدسيتها – قيمتها ورهبتها ، فلقد ميز سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة. الأولى قوانين إلهية والثانية قوانين بشرية وأن كانــت مستدمة من القوانين الإلهية ففى " مذكرات سقراط " نجد سقراط يسأل هيبياس قائلاً :

- هل تعرف قوانين لم تكتب ؟ فأجاب هيبياس :-
- نعم أنها القوانين التى لاتختلف فى جميع البلدان والتى تبحث فى موضوع واحد.
- هل تستطيع القول إن الناس هم اللذين وضعوها.

- كيف يصح ذلك ما دام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم وهم لايتكلمون لغة واحدة .
- من الذى وضع هذه القوانين إذن فى رأيك .؟
- أعتقد أن الآلهة هى التى أوحت بها البشر.
- لأن القانون الأول لدى الناس جميعاً هو (قانون إحترام الآلهة)

ومن ثم : فالقوانين الغير مكتوبة تمتاز بأنها كلية وشاملة وأنها من صنع الآلهة ، لقد نقشت الآلهة هذه القوانين فى قلوب الناس ، وهى تحمل فى ذاتها عقاب من يخالفها ، وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة وبهذا أتسقت القوانين الشعبية عظمة وقداسة من عظمة نموذجها الإلهى وقدسيته.

وعلى هذا يعيد سقراط قدسية القوانين إليها تلك القدسية التى هدمتها السوفسطائين.

ويرى سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائماً مع مصلحة الجموع ، وأن الخير الفردى لاينفصل عن الخير العام ، وهو هنا يهدم مبدأ (المنفعة) الفردية الذى نادى به السوفسطائين.

- تساءل السوفسطائين ، وتساءل سقراط عن الخير والشر والعدالة والظلم والتقوى الإلحاد... إلخ.
- وأفاد الأولون من إبهام الكلمات ، فأتخذوا التعريفات الغامضة الناقصة مبادئ يقيمون فوقها صرح جدلهم الزائف ، أما سقراط فقد قارعهم الحجة

بالحجـــة ، مقــيماً للتعريفات الدقيقة ومحدداً للمصطلحات معانيها المحددة مستخدماً منهج التهكم والتوليد ، التهكم ينقذنا من أخطائنا وينقى ضمائرنا حتى نصبح متهيئين لتلقى الحقيقة . أما التوليد فغايته إيصالنا إلى الحقيقة تلك التى لاتكشف إلا فى نفوسنا إذ أننا ولدنا بها.

والحــاكم عــند ســقراط يجب أن يكون حكيماً فيلسوفاً ، فكان يجهر علانــية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس ، وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكــام وَالشــيوخ خاضع للصدفة والإتفاق أو للظروف والملابسات ومارس حريــته السياســية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بــالإعدام على القادة الذين قاتلوا فى (أرجينوز) غير مهتم بالغليان الشعبى ولابغضب الحاكمين.

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى ، ذاهباً إلى قدسية القوانين وضرورتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع .. إلـــى الضعيف والقوى سواء بسواء وأعاد للأخلاق قيمتها وعموميتها وهاجم نســبيتها ، كمـــا أعاد للمجتمع بنظمه المختلفة هيبته ، والدين قدسيته ، ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى إلى عيش الفطرة الأولى بكل بساطتها ونقائها الــتام ، وأنقــذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائى ووصل بين خير الفرد وخير المجموع ، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون ، ورأى أنـــه من الضرورى أن يحكم الناس أحكم الناس فكان بذلك مقدمة للرهاصات الأولـــى والجوهـــرية للفكر السياســـى الأصيل ، كما سنراها عند الفيلسوف أفلاطون.

٤- الفلسفة السياسية عند أفلاطون :

أ- نشأة الدولة أو المدينة :

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد يسد حاجاته بنفسه ، وإفتقاره إلى الآخريـــن هما سببا نشأة الدولة أو المدينة[1] وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سدا لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجاتنا الطبيعية هى القوت ، قوام حياتنا كمخلوقات حية وثانيها المسكن والكســاء . وأن الــتعاون يقتضـــى نوعا من تقسيم العمل ، فيظهر الزارع والبناؤون والحاكة والأساكفة ، كل حسب أستعداده الخاص وموهبته .

ولكن الزارع لايصنع محراثه بنفسه ، ولايصنع معولة ولا غيره من آلات الحراســة ، وكذلك البــناء والحائك والاسكــاف ، إذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصناع ، كما يلزمنا رعاة المواشى ، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشى ومد البنائين بمواد البناء ونقل الجلود والأصواف للأساكفة والحاكة ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون فى جمهورية أفلاطون) أمام محاوره أوديمنتس :

- علــى أنـــه يـــندر أختطاط مدينة ، فى أى موقع كان ، دون أفتقاره إلى واردات .

- ينـــدر.

[1] يســتعمل أفلاطـــون الدولة والمدينة بمعنى واحد ، فما كان معروفاً من تنظيم سياسى فى هذه الأونة هو دولة المدينة city-state وتذكر د. أميرة مطر أن دولة المدينة هى أسمى شكل من أشكال التجمع الانسانى – الفلسفة السياسية – ص٤١

- فيلزمنا أشخاص أخرون يجلبون ما نحتاج إليه من المدن أخرى.
- يلـزم .
- إذا ذهـب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد عاد بخفى حنين.
- هكذا أظــن.
- فـلا تقتصـر المديـنة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد منتوجها على أستهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج.
- يجب ذلــك.
- فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .
- تحتـــاج.
- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ،هم التجار – أليس كذلك؟
- بلـــى.
- فإذن نحتاج إلى تجار أيضاً.
- مؤكــد[1].

وبديهى أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحراً ، وسائقين لنقلها براً كمـا تحـتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود وتسهيل المعاملات ، ووجود العمال والوسطاء المأجورون.

---

[1] أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ترجمة حناخباز – الكتاب الثانى .

وبديهـــى أيضـــاً أن أناساً يعيشون فى مثل هذه المدينة لابد وأن يحيوا حياة الفطرة السليمة الهنية ، والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويحبذ مـــثل هذه المجتمعات ، ففيها يجنى الناس ذرة وخمراً يصنعون ثياباً وأحذية ويشـــيدون لأنفسهم بيوتاً ، ويمكنهم العمل صيفاً أكثر الوقت بدون أحذية و لا أرديـــة ، أمـــا فـــى الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشـــعير ويصنعون خبزاً وكعكاً ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان الســـرو والآس ، ويتمـــتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، راشفين الخمـــور مكلليـــن بالغـــار مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام ، ولايلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا أحتساباً من الفاقة والحرب[1].

ولكن غلوكون أحد محاورى سقراط (وسقـــراط هـــنا يتحدث بلسان أفلاطـــون) يعـــترض علـــى مثل هذه المدينة ، مطالباً بحياة تسودها الرفاهية وهـــنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كتلك التى يطلبها غلـــوكون تحـــتاج عـــلاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطـــرافها ، وأن تمـــلأ بالمهـــن المـــنوعة التى لاتوجد فى المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ، مثال ذلك الصيادون وأرباب الفنون والشعراء والمنشدون والممـــثلون والراقصـــون والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها وصانعوا البهارج وحلى النساء والمرضعات والممرضات والحلاقون والطهاة والأطباء.

---

[1] جمهورية أفلاطون – الكتاب الثانى .

ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة عن سكانها بعدما كانت كافية لسكانها الأولين ، ومن ثم نضطر لمد نطاق مراعى المدينة وحقولها بواسطة الحرب.

وبالتالى نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربى لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم.

ثـــم يستطرد أفـــلاطون فـــيبين أن الحاكم يجـــب أن يتصف ببعض الأوصـــاف الفطرية منها أن يكون فلسفى النزعة ، محباً للمعرفة ، وديعاً مع أصـــحابه ، شديداً مع أعدائه ، يقول أفلاطون الحاكم الكـــفؤ ، فى عرفنا .. فلسفى النزعة ، عظيم الحماسة سريع التنفيذ ، شديد المراس[١] .

ويـــأخذ أفلاطـــون بعـــد ذلك على عاتقه فى أخر الكتاب الثانى من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم.

ب- تربية الأحداث المعدين للحكم :

يقـــول أفلاطون فى جمهوريته يجب أولاً - أن تكون فى غاية الحذر فـــى إنتقاء القصص التى تملى على أسماع الحكام فى حداثتهم ، فلا يباح فى هـــذه القصص ما يمس كرامة الآلهة : فلا يقال فيها أنها تشهر الحروب ، أو أنهـــا تـــنقض العهـــد أو الميثاق ، أو أنها تـــنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخدعنا بكذبها.

---

(١) أفلاطون : جمهورية أفلاطون ، الكتاب الثانى .

ويجـــب ثانيا – ألا نشجع مخاوف الموت فى قلوبهم ، لكى نحقق لهم الشجاعة وضبط النفس ، وإحترام الذات.

كما يجب ثالثاً – ألا يفرطوا فى الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب ، وأن يكونوا عفاة ومتحررين من حب المال.

ويجـــب أيضـــاً أن يعفى الحُكام من كل مهنة أخرى غير الحكم لكى يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة فى تدبير شئون الحكم.

يجب أن يسن لهم نظام دقيق فى الأغانى والألحان والآلات الموسيقية فلا تسلم لهم آلات موسيقية تنشئ فيهم الرخاوة وثبط العزائم ، ويحظر عليهم أيضـــاً كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض هذه هـــو أن يـــتربى فى عقول الأحداث حكام المستقبل الشعور بالجمال والإتساق والإتزان ، وهى صفات تؤثر فى سجيتهم ، وفى علاقاتهم بعضهم ببعض.

ويجـــب أن يكون طعام الحكام بسيطا ومعتدلاً وصحياً ، وذلك يغنيهم عـــن الاستشـــارة الطبـــية إلا فـــى أحوال إستثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريـــبات الرياضـــية ، فنســـبة التدريبات الرياضية للجسد هى نفس نسبة الموسيقى للعقل ، والتربية الرياضية تقبل لترقية العنصر الحماسى ، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفى ، وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماسى والفلسفى بنسبة عادلة متزنة.

ويجـــب علـــى الحُكـــام أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكاً خاصاً.

وبعـــد أن يفيض أفلاطون فى تهذيب الحكام وتدريبهم ، يرى أنه من هــذه الطــبقة يجب إنتقاء وإختيار القضاة والحاكمين ، ويجب أن تتوفر فى هــؤلاء الذيــن يختارون للحكم سناً أكبر وفطنة أوفر وجدارة أعظم ووطنية أعرق وأنانية أقل.

ودون الحكـــام تقـــوم فـــئة المساعدين أو الجند ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخـــيرة فـــئة الفلاحيـــن والصناع والتجار ، فتكون الدولة من ثلاث طبقات **الأولـــى** طـــبقة الحكـــام وقد مزجت الآلهـــة جبلتهم بالذهب ، **والثانية** طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة **الثالثة** هى طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد، ولم تبلغ الدولة الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدى الفلاسفة[1]

ح- الدولة والطبقات الثلاثة :

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقـــرر أن ثمـــة فضائل أربـــع هـــى على التوالى : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ؛ ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظرته فى النفس الإنسانية ، فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء :

أولها : النفس العاقلة **وثانيهما**: النفس الغضبية **وثالثها**: النفس الشهوانية .

---

(1) د. على عـــبد المعطـــى محمد : الفكر السياسى الغربى ، وايضاً محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى – أرسطو والمدارس المتأخرة – مرجع سابق.

ومركز النفس الشهوانية فى أسفل البطن ومركز النفس الغضبية فى الصدر أو فى القلب بينما مركز النفس العاقلة فى العقل.

ولقد أختص كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ، فالنفس الشـــهوانية هـــى أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هى العفة وقوامها ضبط الشهوات ، ومحاربة الشطط والإسراف فى الأهواء ، ونزع تعلق النفس بلذات الجســد لإدراك الحقــيقة والخير ، أما فضيلة النفس الغضبية فهى الشجاعة وقوامهــا إحتمال المكاره فى سبيل إدراك الخير، والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هى فضيلة النفس العاقلة التى تسمى باسم الحكمة ووظيفة الحكمـــة التميــيز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها ، وقوامها تحديد النفع على اساس الطبيعة ، ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لاتستطيع فعل شيئ.

وإذا أفلـــح العقل وفضيلته الحكمة فى أن يوفق بين الجوادين (الأسود والأبــيض) لتحقق التوازن المنشود ، وتحققت بالتالى العدالة ، والعدالة تنشأ عـــند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة ، وهى بمثابة القوة الموحـــدة الـــتى تستهدف إقامة الإتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضـــيه. ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة.

ومـــن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة وكما تحتوى نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية فإن المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقاً وإن كان ذلك لايقضى على وحدته ، وهذه الطبقات الثلاثة هى:

الطبقة الأولى: وهى أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .

الطـبقة الثانــية: وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ويكلــف أفــراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلــية والخارجــية. وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى.

الطـبقة الثالثة : وهى أدنى الطبقات ويمثلها الصناع والتجار والزراع ، أى أنهــا تضم عامة الشعب . ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية ، والعفة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد.

أمـــا العدالة فهى تقوم من الإتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخــل من طبقة فى شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى إلتزام كل بعمله الخاص ، وعدم التدخل فى شئون غيره.

وكمـــا تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية ، وتخضع هذه الأخيرة للــنفس العاقلة ، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين والمحاربون يطيعون الفلاســفة الحكام ، فالعدالة فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد ، وبالتالى فى المجــتمع ، والعدالـــة من أهم قضايا المجتمع وتنادى بها جميع الثورات التى تقوم فى البلدان الديكتاتورية الظالمة .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته فهذا واضح إذ الحاكم عـنده يعد فيلسوفاً يؤمن بالمثل وبالخير ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً ومعيناً وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا نستطيع القول إن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة والأخلاق وبالمعرفة والفلسفة أوثق إرتباط.

د- أنواع الحكومات عند أفلاطون :

تنقسـم الحكومـات عند فيلسوف السياسة أفلاطون إلى خمسة أنواع كـبرى يمكـن لـنا حصرها فـي الآتـي: الارستقراطية والتيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والطغيان (الديكتاتورية).

ويمكن لنا أن نلقى الضوء عليها بإختصار على النحو التالى:

١- **الارسـتقراطية**: وهـي تلـك التى ذكرها أفلاطون فيما سبق وقرر فيها وجوب شيوعيـة النساء والأولاد (وهذا مخالف لجميع الشرائع والأديان السماوية) وتربية الأحداث ، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً وأن يكون الجنود بعيديـن عـن تدبير الأموال وعدم إتخاذهم أى ملكيات خاصة بهم ، وأن يتـناولوا جمـيعاً رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم فى السهر على أنفسهم وعلى الدولة وحماية الوطن .

والـنظام الارستقراطى يقابل نظام المجتمع الطبيعى السليم فتكون الحكمة فـيها سائدة والعدالة فيها متحققة إلى جانب العفة والشجاعة على نحو ما ذكرنا من قبل.

إلا أن ثمـــة ضـــرورات اقتصادية وسيكولوجية (نفسية) تؤدى إلى إنهـــاء مـــثل هذه الحكومة الصالحة العادلة فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون فى أربع صور على وجه التحديد.

٢-**التيموقراطية:** وهى تلى الحكومة الارستقراطية وتنشأ عنها وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التى حكمت جزيرة كـــريت ومدينة أسبرطة (ودول كثـــيرة فـــى العصـــر الحديث تحكمها حكـــومـــات عسكرية) فحين تنبل الارستقراطية ينشأ الإنقسام بين طبقات الدول الثلاث وتستغل الطبقة الدنيا بواســـطة الطبقتين الأخيرتين فيتم تقسيم ثرواتها بين أفراد هاتين الطبقتين وتهبط إلى إدراك الخدمة والعبودية.

ولقـــد ســـمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعمائها تســـيطر علـــيهم الرغـــــبة فى البطـــولة والشجاعة وإحـــراز الشرف والانتصـــارات والأمجـــاد ، وهـــذا النوع من الحكومات تُعد وسطاً بين الارستقراطية والاوليجاركية .

٣-**الاوليجاركية:** وهى حكومة الاقلية الموسرة وتنشأ إبتداء من التيموقراطية ذلـــك أن حب التيموقـــراطيين للثروة والشهوات كما قلنا وتركهم للحكمة والمعـــرفة يـــزداد مـــع مرور الأيام فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ القلـــوب يستولون على الأموال بغير حق فتصبح الثروة أساس الجدارة ، وهذا هو الأثم الفظيع (حكومة رجال الاعمال).

ومـــن نتائج النظام الأوليجاركى ان ألثروة والفـــاقة يبلغان أقصى مداهمـــا فتنقســـم المديـــنة أو المجتمع إلى قسمين: غنى وفقير ، يبغض

أحدهمـــا الأخـــر ويكـــيد لـــه ويحسده ويتمنى زوال النعمة عنه ، يقول افلاطـــون هنا: " مدينة كهذه تخسر وحدتها وتصير إثنتين الواحدة مؤلفة مـــن الفقراء والأخرى من الاغنياء والفريقان ساكنان معاً يكيدان احدهما للأخـــر "[1]. فيكـــثر المتســـولون واللصوص والمجرمون وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة (الفوضى الخلاقة).

٤-**الديموقراطـــية** : وفيها يتم الانتقـــال مـــن الأوليجاركية إلى الديموقراطية بالـــثورة التى يقوم بها الفقراء على الأوليجاركيين ويساعد الفقراء فى ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الاغنياء بطرق شتى ويستولون على الحكم فيقومون بقتل وتشـــريد الاغنـــياء ، وحبســـهم ومحاكمتهم وتقوم الحروب الأهلـــية وينادى الديموقراطـــيون بالحـــرية للجميع فيزداد الأمر سوءاً رغم وجود هذه الحرية فينـــتهى الأمـــر إلى فوضى مطبقة فى المجتمع (وقد حدث هذا فى عدد من الـــثورات سواء الأوروبية أو العربية). وهنا يقول أفلاطون على لسان أستاذه سقراط محاوراً أديمنتش :

- أو ليســـت حرية القول والفعل فاشية فى الدولة فيفعل المرء ما يشاء ؟ أو ليسوا أحراراً فى المجتمع ؟
- هكذا قيل لنا ....
- وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقاً لملذاته الشخصية.
- واضح أنه يرتبه هكذا....

---

[1] جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن.

- وعليه أرى أنه ينشأ فى هذه الجمهورية أعظم تباين وإختلاف فى الخلق والناس ويتصارع المجتمع بين الخير والشر..
- صحيح ينشأ هذا من كل بد...
- وإذا كنا نفتش عن جمهورية فمن حسن الرأى إيجادها ...
- ولمـــاذا ؟
- لأنها الديموقراطية تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التى ذكرتها وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة ديموقراطية (سوق الجمهوريات) ويختار الصفة التى تخلب لبه ويؤسس دولة عليها [١].

٥-**الطغيان** : أو ما يطلق عليها الديكتاتورية أو حكم الطغاة حيث يؤدى التطرف فى الحرية إلى نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكي من اقطاب المجتمع ذات كريزما خاصة يسمي بطل الأمة المختار أو المخلص أو المُلهم فتنمو قدرته بإستمرار ويتخلص من أعدائه وأحياناً أصدقائه ويختار حرس خاص لـه ، وأخيراً يتحول إلى ديكتاتور مستبد تام يستولى على الحكم بقبضة حديدية فيصبح المحكومين فى حاجة ماسة لـه ، ولكى يواجـه نفقات الحرب يفرض الضرائب وينكل بالأغنياء وبالمنافسين لـه ويشرد الفضلاء ويستعين بأهل الثقة دون أهل الخبرة ويستولى على أموال الشعب ...إلخ.

---

[١] جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن

هكــذا كانت الدولة عند أفلاطون مثالاً ونموذجاً يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن يكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكــن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه فهو دائماً يصور لنا المدينة الفاضلة لمجــتمع فاضـــل مـــثال الخير الذى يجب أن يعرفه السياسى والقانونى تمام المعرفة لكى يتبين ما يلزم من خلق دولة صالحة.

ولقــد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة إلى إستبعاد القانون . فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الأسمى ومعرفته فإن حكم الرأى العام (الشعب) على افعاله إما ألا يكترث به وإما أن يكون إدعاء إستشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط تذمر الجماهير ، ومن ثم فلا فائدة ، بل أن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون.

وهــذا يــؤدى إلـــى خضوع كل شئ لذلك المثل الأعلى الذى جسمه أفلاطون فى شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذى يعرف ماهو خير الناس والدولـــة ، تلـــك الـــتى أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت منها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف.

والتصـــور السابق يناقض تماماً مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية فى ظـــل القانون ، وضرورة إشتراك المواطنين فى حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظـــرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلتزم بمبدأ واحد وتعبر عن

المــثل العليا لدولة المدنية ، وكان ذلك هو مصدر الشك والإرتياب الذى أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون.

فقــد رجــع أفلاطون فى كتاب القوانين عن بعض أرائه السابقة فى الجمهوريـــة ، فعــدل عــن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد ، وكذلك عن الملكـية الخاصة ، وحكم الفلاسفة ، وقد أستعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومى مؤلف من مجموعة أسماهم (حراسة الدستور) وهؤلاء يشرفون على الــزواج وحــياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضى ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل(١) أو توزيع الأراضى بين الرعية بالعدالة.

وتقــوم هــذه الحكومــة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياســية الرئيســية التى أشار إليها أفلاطون(٢)فى محاورة السياسى فتكون حكومة ارستقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هى مجلس الشيوخ وسلطة قضائية تتمثل فى القضاة والمحاكم ، وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين : شرطة تحفظ الأمن الداخلى ، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجى ومن الأعداء ، وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية.

---

(١) أفلاطون : القوانين والكتاب الخامس.

(٢) لقد ظهرت دراسات كثيرة عن أفلاطون وعن محاورته وعن أفكاره وفلسفته ولم تغفل الأكثرية الغالبة منها فلسفته السياسة ولعل أهم هذه الدراسات من الناحية السياسية هى :

- Barker 1 : Political of plato and Aristetle (New York 1906).
- Foster M.B : Masters of political thought (Boston 1941).

٥- **السياسة عند أرسطو:**

أ- **الدولة إجتماع سياسى طبيعى :**

يـــربط أرسطو أيضاً السياسة بالأخلاق ، فلقد ذهب فى كتابه الأخلاق النيقوماخـــية إلى أن من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولـــة على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شئ أعظم وأتـــم إن الخـــير خلـــيق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقـــدس مـــتى كان ينطبق على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بـــتمامها[1] . ويســـتنتج مـــن هـــذا أن السياسةعند أرسطو ماهى إلا الجانب الاجتماعى للأخلاق ، فهى أخلاق موسعة بل أنها تشمل العلوم العملية جميعاً مـــن الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة ، وما يتصل بذلك مـــن أمـــور التربية والتوجيه والاقتصاد . ونستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيسى .

ولقـــد اشـــار أرسطو فى أكثر من موضع من كتبه ولاسيما فى نهاية كـــتاب " الأخـــلاق النيقوماخـــية " ومطلع كتاب السياسة إلى هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة.

فنجده يفتتح كتابه " السياسة " بقوله " كل دولة بالبديهة إجتماع ، وكل إجتماع لايتألف إلا لخير ، مادام الناس – أيا ما كانوا – لايعلمون أبداً شيئاً إلا وهـــم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمى

---

(١) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية – الكتاب الأول – الباب الأول – فقرة ١.

إلـــى خير من نوع ما ، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجــتماعات ، ذلــك الذى يشمل الأخر كله ، وهذا هو الذى يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسى[1].

ونســتنتج مــن هذا النص أمران : **الأول** أن الدولة تهدف إلى تحقيق الخير لرعاياها ، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أى بالأخلاق **والثانى** أن السياســة أهــم العلوم وأعظم الأفكار وتحتوى على أكثر الخيرات ، وأن العلوم كلها تخدمها ، وقد نادى أفلاطون بهذين الأمرين .

ويــبدأ أرســطو بعد ذلك فى تبيان كيفية قيام الدولة إبتداء من العائلة فــيذكر أن الإجــتماعان الأولان بين السيد والعبد وبين الزوج والزوجة هما قاعدتــا العائلــة وتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات ، وعن تجمع عدة قرى تقوم الدولة ، وأن هذه الدولة قد تولدت من حاجات الحياة وإستمدت بقاءها من قدرتهــا على قضاء تلك الحاجات كلها ، فهى من ثم تجمع تلقائى طبيعى من حيــث أن الإنسان كائن إجتماعى بالطبع ، وأن هذا الذى يبقى منفرداً منعزلاً هو إما بهيمة أو إله .

والإنســان فـــى هذا لا تقل قــابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التى تعيش إجتماعاتها بالطبع والبديهة .

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية ، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولاوجود للجزء إذا فسد الكل يقول أرسطو " لايمكن الشك فى أن

---

(1) أرسطو : السياسة – الكتاب الأول – الباب الأول – فقرة ١.

الدولة هى بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد ، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء.. فاليد متى فصلت عن الجسم لاتبقى يداً على الحقيقة(١).

وإذا كـان الإنســان هو أول الحيوانات وسيدها ؛ فإنه يصبح أخرها وأشـنعها إذا عاش بلا قوانين ، وبلا عدل ، وبلا فضيلة ، فبدون هذه يكون أكثر افتراساً وفساداً وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقاً للقانون هى الدولة.

حقـاً أن أسـاس الدولـة هو ضرورة العيش المشترك ، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش ؛ إن غايتها هى العيش الجيد والحياة الرفـيعة والسـهر على تحلى المواطنين بالفضيلة والعدل ، والعدل ضرورة إجتماعـية لأن الحـق هو قاعدة الاجتماع السياسى ، وتقرير العادل هو ذلك الذى يرتب العدل(٢).

والعائلـة هى الخلية الأولى فى بناء المجتمع ، بل هى المجتمع الأول وهى لاتتكون فقط من ذلك المثلث ال اذى يضم الزوج والزوجة والأبناء ، بل إن أرسـطو يقصد المعنى الواسع للعائلة ؛ ومن ثم فهى تشمل عنده الأهـل والأقارب والأولاد والعبيد .. ويمكن النظر إلى رب الأسرة بإعتباره زوجاً أو أبـاً أو سـيد عبيد أو مالكاً ، والرجل عند أرسطو ما عدا إستثناءات مضادة

---

(١) ك١ .ب١ .ف١١

(٢) السياسة ك١ .ب١ .ف١٣

للطـــبع ، هو الذى يأمر دون المرأة ، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذى يأمر الأصغر والأنقص[١].

لقــد كـــان أفلاطـــون ينادى بمساواة المرأة والرجل حتى فى الأمور السياسية والعسكرية . أما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء ويرى أن الــرجل هو الحاكم الذى يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة جمهوريـــة ، وتكـــون معاملته لأولاده معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة ملكية يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً.

أمـــا السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والولى والأولاد فـــيرجع إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للأمـــرة ، ولـــو علـــى درجات وفـــروق شديدة التحالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء[٢].

نعم أن الطبيعة كلها سخرت للإنسان ، ولذلك حق للإنسان أن يستثمر الطبـــيعة زراعة وصيداً النباتات خلقت للحيوانات والحيوانات للإنسان .. فإذا كانـــت الطبيعة لم تخلق شيئاً ناقصاً ، وإذا كانت لم تخلق عبثاً ، لزم ضرورة أنهـــا خلقـــت كل ذلك للإنسان من أجل ذلك كانت الحرب هى أيضاً بوجه ما وســـيلة طبـــيعة للكسب ، إذ أنها تشمل هـــذا الصيد الذى يصطنعه الإنسان للوحوش وللأناسى الذين وقد خلقوا ليطيعوا يمتنعون عن الطاعة ، فتلك حرب

---

(١) ك١ . ب٢ . ف٨.

(٢) ك١– ب٥ .ف١.

قضى الطبع نفسه بمشروعيتها[1]. فالحرب والغزو والسبى والاحتلال وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر ، هم الأغريق . فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد ، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه . أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد ، لاعقل لهم ، ولايتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع ، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء:

أجل للأغريق على المتوحش حق الإمرة[3] .

العبد عند أرسطو آلة حية . العامل بما هو الأدوات .. هو أول الأدوات جميعاً والعبد لا فضيلة فى حياته ، وإذا أتفق أن أتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة والعفة والاخلاص لكان مصدر ذلك إنسياب شيئ من روح سيده إليه.

ب- نقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسي:

ذهب أفلاطون إلى إن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال ، ولكن ارسطو لم يوافق أفلاطون فى هذا بل بين بكل وضوح أن أستاذه قد أهمل العناية بمسألة الأطفال ، وقصر عن إيفائها حقها من الاهتمام ، وأغفل حقيقة العواطف الإنسانية الراهنة فللإنسان باعثان كبيران الرحمة والمحبة وهم التملك والعواطف ، ولا محل لأحد هذين الإحساسين ولا للأخر فى جمهورية أفلاطون ويتساءل أرسطو

---

(1) ك١- ب٣. ف٨

(3) ك١- ب١. ف٥

قائلاً " أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين والعشرة آلاف من الأولاد حين يــتحدث عن أيهم (هذا إبنى)أم أن العرف الجارى الآن هو الأفضل ؟ الآن يدعو المرء ولدا إبنه وأخر أخاه أو إبن عمه ، فكأن أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنســانية إلـــى مســتوى عائلات البقر والخيل " فعند قبائل لوبيا العليا حيث الاشــتراك فــى النساء وتوزيع الأولاد تبعاً للمشابهة ، بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر بعضها ينتج صغاراً مشابهه تمام الشبه للذكر .

كذلك إنتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك ، ذلك أن شيوعية المال وحــب الــتملك وإن بدا أنهما ينفعان حقاً فى إتقاء المنازعات الداخلية فإنهما يثــيران فى الواقع الحنق والغيظ فى نفوس الناس ، فيدعى كل واحد منهم أنه يعمــل أكــثر ممــا ينبغى ، بينما غيره لايعمل كما ينبغى. يقول أرسطو بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقاً فى إتقاء المنازعات الداخلية ، بيد أن هــذه الوسيلة فى الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ . عن جل الرجال المبرزين يغضبهم أن ليس لهم إلى النصيب العامى وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والــثورة . زد علــى ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبع ؛ فهم فى بادئ الأمر يقنعون بفلسين ، فمتى كان لهم من ذلك رأس مال ، كانت حاجتهم بلا إنقطاع حتى لاتعرف مناهم بعد حدوداً ، ومع أن طبيعة الحرص هى بالضبط ألا يكون لها من حدود ، فإن أكثر الناس لايحبون إلا أن يشبعوها[1].

وعلــى هــذا الــنحو تكون شيوعية المال محققة للكثير من الشرور ومؤديــة فى النهاية إلى الثورة ، وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك وكان الأولى

---

[1] ك٢ - ب٤ . ف١١

بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة إبتغاء حسن إستعمال الثروات بدلاً من المطالبة بتسويتها . يقول أرسطو " الخير هو أن تصعد إلى مبدأ هذا التفوق عن قصد فعوضاً عن تسوية الثروات يجب إحسان إستعمالها ، بحيث يصبح الثراء غير مـــرغوب فـــيه من أهل الاعتدال ولايستطيعه الأشرار ، والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضعاً فيه لايستطيعون لقلتهم أن يضروا دون أن يكتبوا"[1].

ويبرهـــن أرسطو على صحة دعواه بقوله " إذا كنا على حق حين قلنا فى كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر فى الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين ؛ فينتج عن ذلك بالضرورة أن تكون الحـــياة الأرقى حكمة هى تلك التى تلتزم هذا الوسط .. إن الإعتدال والوسط فـــى جمـــيع الأشياء هما أحسن مما يكون ، فتنتج من ذلك جلياً أنه فى صدد الـــثرورات (التملك) الوسط أوفق مما سواه ، ومزية أخرى ليست أقل جلاء هى أن هذا التملك الوسط (لايثور أبداً)[2].

الـــتملك إذن عـــند أرسطو شرط رئيسى من شروط الحياة الإجتماعية والسياســـية والأسرة هى الخلية الأولى فى بناء الدولة ، ومن هنا نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون.

لقـــد أراد أفلاطون أن تكون الحكومة في يد أقل الناس وأحكم فنادى بحكم أقلية متميزة هم الحكام الفلاسفة ، ولاشك أن الحكومة الأرستقراطية هى الحكومـــة الأقلية الفاضلة العاقلة . إلا أن أرسطو لايوافق أفلاطون على هذا

---

(1) ك٢ – ب٤. ف١٢

(2) ك٦ – ب١.ف٥

ويــرى أن الأرستقراطيين يجرون وراء مصالحهم الخاصة كما يجرى الملك وراء مصلحته الخاصة ، فإذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبــت هــذه فى سبيل تلك ، وهنا تنقلب الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أوليجاركــية أى حكومة الأقلية الموسرة فتخرب الدولة وتقوض اركانها " إن **طمــع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء**[1] ، والواقع أن أرسطو يستبدل بالفيلسوف – المواطن ، الفيلسوف – الحكام الذى تصوره أفلاطون ، والفيلسوف – القديس الذى دعا إليه سقراط.

جـــ- دولة المدينة: (عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها)

♦ العناصر الضرورية لوجود المدينة :

تنحصــر العناصــر الضرورية لوجود المدينة عند أرسطو فى توفير المــواد الغذائية على تفاوتها وإختلافها ، كما يجب أن يتوفر بها سائر الفنون بســائر متطلــباتها من الآلات والأدوات ، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحــربى المتجدد والمتفوق بإستمرار كما وكيفاً ، وذلك لإمكانية القضاء على القــانون والدستور ، ولإمكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية ، كما لابد وأن توجد وفورات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة إحتياطى عام تستخدمه الدولة فى الطوارئ وفى وقت الحروب ، كما لابد من توفير عنصر ديــنى فى الدولة يمثله رجال الكينوت بالإضافة إلى ضرورة وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

---

[1] ك٣ -ب٢ . ف١-٢.

ويرى أرسطو أن هذه هى الأشياء التى لايسع المدينة مطلقاً أياً كانت أن تستغنى عنها ، إن الاجتماع الذى يؤلف المدينة ليس إجتماع كيفما أتفق إنما هو إجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم ، فإذا لم يتوافر ركن من الأركان التى ذكرناها آنفاً فمن ثم يكون محالاً أن يقوم الإجتماع بكفاية نفسه . الدولة تقضى حتماً كل هذه الوظائف المختلفة ، فيلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود وأناس أغنياء وكهنة ، وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها(١).

◆ موقع المدينة :

يجب أن يختار موقع المدينة بحيث يكون ملائماً للصحة فيستقبل أشعة الشمس من المشرق ، كما يكون متصلاً بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر فى الشتاء من أى برد أخر ، كما يجب أن يكون ملائماً للتصرف فى المشاغل الداخلية للسكان(٢) وملائماً لصد الغارات الخارجية ، ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة فى حالة الحرب وأن يكون شاقاً على الأعداء فى الدخول إليها أو حصارها.

وينبغى أن يتوفر فى المدينة مياه كثيرة وينابيع طبيعية ، فإن لم يتحقق ذلك ينبغى أن تحضر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر حتى لايعوزها الماء البتة إذا ما إنقطعت وسائل الإتصال بالخارج مدة الحرب ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية . يقول أرسطو : " فإذا

---

(١) أرسطو : كتاب السياسة – ك٤ ب٧ ف٥

(٢) د. على عبد المعطى وأخرون : تطور الفكر الغربى – مكتبة الفلاح – الكويت – ١٩٨٦ – ص٦٦

صحت تقديراتنا وجبت إحاطة المدينة بالمعاقل ، بل ينبغى فوق هذا أن تجعل منها زينة ، أن تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفـن الحربى الحديث. إن الهجوم لايغفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع مـن جانبه أن يبحث ويدير ويخترع وسائل جديدة ... وهذه الأسوار يجب أن يكون لها أبراج وحراس فى المواضع المناسبة .

◆ مساحة المدينة وتعداد سكانها :

لايـرى أرسـطو أن تكون مساحة المدينة متسعاً إتساعاً كبيراً ، فإن الأحداث تثبت أن من العسير بل ربما كان من المحال أن يحسن تنظيم المدينة سـكانها أكـبر عدداً مما ينبغى ، كما أنه لايجب أن تكون المدينة أصغر مما ينـبغى وإلا لمـا استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها ، فالمدينة إذن يجب أن تكـون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها ، وهؤلاء السكان لايجب أن يـتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لايختل نظامها ، ويتعذر تعرف بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم ، وللحد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الإغريق فى ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الأجهاض المبكر وإعدام المشوهين[1] والضعفاء من الأطفال. وذلك لضمان قوة وسلامة المواطن وحتى لايزيد عدد الأفراد فى الدولة عن العدد المقرر له.

---

[1] أنظر د. حورية مجاهد : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده – ص٩٩.

◆ أنواع الحكومات عند أرسطو :

قام الفيلسوف أرسطو بتحليل وقراءة دساتير نحو ١٥٨ دولة مدنية فى محاولـــة للوصول إلى أفضل أنواع الحكم وأفضل أنواع الدساتير التى تحكم الـــيونان . والحكومة الصالحة عند أرسطو هى تلك التى تحقق سيادة القانون وبسيادة القانون يسود العقل ، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى ، ولقد إتخـــذ أرسطو المبدأ التالى كى يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات غـــير الصـــالحة ، وهذا المبدأ هو : بديهى أن الدساتير كلها التى تقصد إلى المنفعة العامة هى صالحة ، لأنها تتورع فى إقامة العدل ، وكل الدساتير التى تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين – وهى فاسدة القواعد – ليست إلا فساداً للدســـاتير الصالحة ، فإنها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد فى حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار.

والحكومـــة الصـــالحةعند أرسطو لها اشكال مختلفة لأنها جـــنس يضم عدة أنـــواع هـــى :

- الحكـــومـــة الملكـــية : وهى حكومة الفرد الفاضل العادل.
- الحكومة الأرستقراطية: وهى حكومة الأقلية الفاضلة العادلة.
- الحكومة الديمقراطية : وهى حكومة الأغلبية الفقيرة وتمتاز بالحرية.

أما الحكومات الفاسدة : فهى أيضاً جنس يحتوى على الأنواع الثلاثة الآتية

- الحكومة الطاغـــية : وهى حكومة الفرد الظالم.
- الحكومة الأوليجاركية : وهى حكومة الأغنياء أو القلة المؤسرة.

- الحكومة الديماجوجية : وهي حكومة العامة المتبعين أهواءهم أو حكومة الغوغاء.

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً في كل من هذه الأنواع الصالحة والطالحة وبحث فى تفاعلاتها وتطورها ، ولقد ذهب أرسطو إلى الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة . إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة ويبتعد عن الطيش والهوى ، ويرى أن أرسطو أن أعظم الأمور خطراً أن نضع مصالح الأفراد كلهم بين يدى فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد فى الدولة ، وبالإضافة إلى هذا نجد أن الملكية تستلزم مبدأ الإرث ومن السخف ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لايعرفون عنه شيئاً بعد ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً ، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرض حكيماً أم مجنوناً.

أما الحكومة الأرستقراطية التى يمثلها الحاكم الفيلسوف أفلاطون أو الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل دائماً على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة.

عن أفضل الدساتير عند أرسطو هى ما تجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين ، والحكومة الديمقراطية هى خير حكومة ، لأن الأغلبية - على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده - تتفوق بجملتها على الأشخاص النابغين.

فكل فرد إنساناً واحداً يكون قدماه وذرعاه وحواسه وذكاؤه محصلة أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم . إن المصالح الفردية تميل إلى أن

أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم . إن المصالح الفردية تميل إلى أن يعدل بعضـــها لأنهـــا متضاربة ، ولايتبقى فوقها سوى المصلحة العامة ، والقانون الكلى العام الخالى من أى عاطفة أو هوى أو ميل.

والحكومـــة الديمقراطية المثلى هى الجمهورية المعتدلة الفاضلة التى تحقق مبدأ الأخلاق الأساسى وهو مبدأ الوسط فى كل شئ حيث نجد الاعتدال فـــى المـــال ، وفى الجاه ، وفى الحرية ناشئاً عن تعاون هذه الأمور وتبادل الخدمات بينها.

إن سلامة الجمهورية الفاضلة المعتدلة عند أرسطو تقوم على إستنادها إلـــى الطـــبقة المتوسطة التى تحقق الإتزان بين ثروة الأثرياء وبؤس الفقراء فتحـــتاط لأخطار الحكومة الأوليجاركيه حين يشتط الأغنياء وهم أقلية ، كما تحتاط لأخطار الحكومة الديماجوجية حين يشتط الفقراء المعدمون ، ويتبعون أهواءهـــم الضـــارة ، كمـــا تحتاط من حكومة الطغيان ، وهى حكومة الفرد الظالم. يقول أرسطو : " فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر المفرط يجـــر هـــذان الإفراطان أما إلى الديماجوجية المطلقة وإما إلى الأوليجاركية المحضة ، وإما إلى الطغيان ، والطغيان يخرج من جوف ديماجوجية أو من أوليجاركية مفرطة أكثر فى الغالب من أن يخرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها " (١).

ونســـتنتج مـــن هـــذا أن الجمهورية الفاضلة وسط بين طرفين ، بين أرستقراطية المال وبين الديمقراطية العادلة ، وأن المواطنين فيها يعيشون مع

---

(١) أرسطو : كتاب السياسة : ك٦ . ب٩ . ٨.

عملهم ، والعمل خير من ترقب الإحسان ، لأن إعطاء المساعدات للفقراء " إنما هو بمثابة ملء برميل لا قاع له ".

وتنحصر وظائف المواطنين فى ثمانية أنواع حسب تعدد طوائف المدينة إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وكهنة وحكام وموظفون . ولكل منهم إستعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة ، فلا يقوم بعضهم مقام بعض.

وفى الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاثة ضروب من السلطات : سلطة تشريعيى وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية ، وإذا أجيد تقسيم هذه السلطات أجيد نظام الدولة كلها . وتتركز السلطة التشريعية فى الجمعية العمومية للمواطنين وهى تختص بين القوانين وإنتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة ، أما السلطة التنفيذية فهى تتناول الوظائف العامة الرئيسية ، ومدتها ، وعلى من يوكل أمرها ؟ وكيفية التعيين فيها ؟ .. إلخ. أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضائها وطريقة ترتيبها سواء بالانتخاب أو القرعة.

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديماجوجية لاتلتزم بمبدأ أو قانون ، وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغوغاء الدهماء . فلا تكترث بالحكماء ، ولاتقيم وزناً للقيم أو المعارف ولاتشجع البناء الفكرى أو المادى .

أما الأوليجاركية فلا تعبأ إلا بمصالحها الخاصة وتؤثرها على المصلحة العامة ، ولاتهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض ، ولاتقيم وزناً للحكماء أو الفلاسفة ، وتمحى الخصال الأخلاقية

والفضائل وينتهى الأمر بها إلى تفتيت المجتمع إلى قسمين: غنى وفقير يكيد القسم منها للأخر

أمــا الحكومــة الطاغية فقد أفاض أرسطو فى وصفها ووصف حيل أصــحابها للاحتفاظ بالحكم ، فمن وسائلهم فى ذلك ، القضاء على كل تفوق يــرفع رأسه ، والتخلص من الرجال أولــى الألــباب ، ومنع الموائد العامة والاجتماعات ، وحظر التعليم وكل ما يمت يسبب إلى التنور .. وعمل كل ما مــن شــأنه أن يظل الرعايا يجهل بعضهم بعضاً ، لأن العلاقات تجلب الثقة المتــبادلة ... والعلــم بكل ما يقال وكل ما يعمل من جانب الرعايا ... وأن يبعــثوا ... أناسا سماعين فى الجماعات وفى المجالس ، وأن يبذروا الشقاق والنمــيمة بيــن المواطنين ... وإفتقار الرعايا حتى لايكلفهم حرسهم شيئاً من جهــة ، ومــن جهــة أخرى أن الرعايا وهم فى شغل لتحصيل قوت يومهم لايجــدون مــن الوقت ما فيه يتأمرون .. والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشــاط رعايــاه ويلــزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربى .. ومن عادة الطاغية أيضاً أن يدعو لمائدته وأن يقبل فى بطانته الخاصة أجانب بإعتبارهم أولى بذلك من المواطنين ، فمن هؤلاء عنده أعداء لــه وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد السلطة.

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان فى الأصول الثلاثة الآتية:

الأول : خفض المستوى الاخلاقى للرعايا ، لأن النفوس الوضعية لاتفكر أبداً فى الأئتمار.

والثانى : إعدام الثقة بين المواطنين .

والثالث :هو إضعاف الرعايا وإفقارهم لأن المرء لايكاد يحاول محالاً ولايتصدى للقضاء على الطغيان[1].

د- **الدولة والسلطات الثلاث:**

عجباً أن ينتبه أرسطو إلى أن ثمة سلطات ثلاث رئيسية فى الدولة وهى فكرة درج الكثير من الدراسين على إلحاقها بالمفكر الحديث جون لوك ثم عمقها وأذاعها مونتسكيو فى كتابة الرئيسى روح القوانين . لقد أشار لوك إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية ، ثم جاء مونتسكيو وحل السلطة القضائية محل السلطة التنفيذية وتقع بأحد الطرق الأولية التالية :

- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب.
- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة.
- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب.
- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة.

الطريقتان الأولتان تجدهما بالذات لدى الحكومة الديمقراطية أما الطريقة الثالثة والرابعة فتجدها لدى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الأرستقراطية.

---

(1) د. علـى عبد المعطى ، ومحمد على محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – ٢٠٠٤ – ص٨٧.

أمـــا عـــن السلطة القضائية فهى مقترنة بالمحاكم عند أرسطو ، وهو يـــرى أن المحاكم – ممثلة السلطة القضائية – تتفاوت من حيث ما يوجد فيها مـــن موظفين كما تتفاوت من حيث أختصاص كل منها ، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها.

أمـــا الموظفون وهم هنا رجال القضاء فإنهم يمكن أن يتخذوا إما من جميع المواطنين أو من جزء منهم فقط.

وتنقســـم المحـــاكم فى ثمانية أنواع ، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة ، وهذه الأنواع هى :

- محكمة لتصفية الحسابات العامة .
- محكمة الفصل فى الأضرار التي تلحق الدولة.
- محكمة الفصل فى إنتهاء الحرمات الدستورية.
- محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام.
- محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة.
- محكمة لقضايا القتل.
- محكمة للأجانب.
- محكمـــة للقضـــايا الجزئـــية ، وتخـــتص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها متعلق بدرهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلاً[1]

---

(1) أرسطو : كتاب السياسة ، ك٦ ب١٣ ف١-٢ . ولعل هذا التقسيم قريب من التقسيم الحالى فى القانون المصرى للمحاكم.

أمــا عــن طريق تأليف المحاكم فهى تتم على أربعة طرق ، فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعاً بالقرعى أو جميعاً بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب .

فــإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا ، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرون بالانتخاب.

هـــ- النظرية العامة للثورات :

يرى أرسطو أن كل المذاهب السياسية أياً كان أختلافها تعترف بحقوق الأفراد فى المساواة إلا أنه لدى التطبيق نجدها تحيد عن هذه المساواة.

فالديموجاجــية تــتحدث دائمـــاً عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفــرادعلى تفــاوتهم واختلافهم ، وهــذا أمر غـــير قابل للتطبيق ، كما أن الأوليجاركــية تــتحدث عــن المساواة ، ولكن هذه المساواة لاتلبث أن تذوب عندما تفرق الأوليجاركية بين ما هو غنى وبين ما هو فقير.

يقــول أرســطو " فالأولون وسندهم هذه المساواة قد ارادوا أن يكون الســلطان العام فى جميع اختــصاصاتــه موزعـــاً عليهم بالسواء والآخرون مســتندين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلى فى تنمية امتيازاتهم لأن زيادتها زيــادة فــى اللامساواة . وعلى هذا تتصور الأوليجاركية أنها فوق المساواة العامــة ، وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة والتى تؤدى إلى التغير فى كل النظام وعمومه.

والثورة تقوم على طرق متعددة : فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ ديموقراطياً أو أرستقراطياً أو أوليجاركياً ، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر ، أى إحلال مبدأ محل آخر ، وبالطبع يؤدى هذا إلى تغـير الدستور ذاته . وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدسـتور ، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمح فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكميـن وإحـلال أنفسـهم فى الحكم محلهم . ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه خاص فى الدولة الأوليجاركية والملكية.

ومـن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدى إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ مـن المـبادئ أو إضعافه ؛ فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب إتجاه هذه الثورة ، وكذلك الأمر فى كل مذهب آخر فإما أن تزيد عليه أو تنقص منه . ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد مـن الدسـتور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب ، أو كإصدار قانون أو إلغاء تشريع.

ويعود أرسطو فيقرر أن اللامساواة (غياب العدالة) هى السبب الحقيقى والأول للـثورات ، ولما كانت اللامساواة هذه متحققة أكثر فى الأوليجاركية فإن الديمقراطية تكون أشد استقراراً وأقل عرضة للإنقلاب من الأوليجاركية ويـرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين : أولاً من الأقلية التي تثور على نفسها. وثانيا من الأقلية التى تثور على الشعب وهـذا لايمكن وقـوعـه فـى الديمقراطية . حيث أنها لاتقاتل إلا الأقلية

الأوليجاركـية ، كما أن الشعب لايثور على نفسه. إلا إذا كان هناك فلول من النظام السابق كما حدث فى الثورات العربية (تونس ومصر).

ثـم يحـاول أرسطو أن يبين العلل المختلفة للثورات ويرى أن هناك أسباباً نفسية تسبب الثورات ، ومن ثم فلقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذيـن يـثورون . فالمرء إذا كان فى مركز متواضع فإنه يثور لكى يسيطر ويسود.

يقول أرسطو هذا حينئذ على العموم الأستعداد النفسى للمواطنين الذين يبدأون الثورة . وغرضهم إذ يثورون إنما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار مـن خمـول الذكـر ومن البؤس ، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضـوع إلا تخلـيص بعـض المواطنين أو أصدقائهم من عار أو من أداء غرامة.

ويـرجع الأستعداد النفسى للثورة إلى مجموعة من العلل والمؤثرات الخاصـة يذكـر مـنها أرسطو الطمع فى الثورات وفى الألقاب ، والأهانة والخـوف والتفـوق والاحتـقـار والنمـو اللامتناسب لبعض أجزاء المدينة بالإضافة إلى المكائد والإهمال ثم الاختلافات فى الأصل.

ثـم يسـتطرد أرسـطو فيفسر العلل والمؤثرات الخاصة التى تهيئ الأستعداد النفسى للثورة فيقول ؛ " يُرى بلا عـناء وبالبداهة كـل ما يمكن أن يكون للأهانة وللمنفعة من الأهمية السياسية ، وكيف أن هاتين العلتين تجلبان الـثورات فمـتى كـان الرجال الحاكمون وقحاء شرهين يثرون على حساب الأفـراد والجمهـور ثار الناس عليهم وعلى الدستور الذى يرتبهم أمثال هذه

الامتيازات الظالمة ، وليس اصعب من ذلك أن يفهم أى تأثير تفعله التشاريف وكيف أنها تسبب الفتن.

يثور المرء حينما يجد نفسه محروماً شخصياً من كل امتياز ، ويرى الأغيار تسبغ عليهم الامتيازات . كذلك يكون الظلم على سواء حينما يكون البعض حائزاً للتشاريف والآخرون ممتهين إلى ما وراء كل حد ، ولايكون العدل حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسب مع الأهلية الخاصة بكل حد. المتفوق هو أيضاً مصدر الفتن الأهلية حينما يعلو النفوذ الشامل لفرد أو لجملة أفراد فى الدولة أو فى الحكومة نفسها. إنه ليولد عادة ملوكية أو أسرة أوليجاركية ... والخوف يكون سبباً للفتنة حينما يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ستحل بهم قارعة فيثورون قبل أن تحيق بهم كذلك الاحتقار يولد فتناً وأعمالاً ثورية . فى الأوليجاركية حينما نحس الأكثرية المبعدة عن كل وظيفة عامة تفوق قواتها ، وفى الديموقراطية عندما تثور الأغنياء احتقار العربدة الشعبية والفوضى ... إن النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة يسبب أيضاً الانقلابات السياسية والشأن فيه كما فى الجسم الإنسانى يدب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الإتساق فى مجموعة ، وإلا كان على خطر الهلاك إذا نمت الرجل فصارت أذرع وبقية الجسم أربعة أشبار فقط ، ثم يذكر أرسطو أنه فى بعض الدول قد حدثت ثورات بالفعل تحت تأثير المكيدة أو الإهمال أو الاختلاف فى الأصل أو لظروف أخرى غير هذه.

كمـــا يرى أرسطو أن أولئك الذين كسبوا لوطنهم سلطاناً جديداً سواء أكـــانوا أفراد أم حكاماً أم قبائـــل أم غير ذلك يصبحون سبب فتنة فى الدولة فإمـــا أن يثار عليهم وإما أنهم أنفسهم وقد ملأ النجاح صدورهم كبرا يحتالون ليفوضـــوا المساواة التى لم يعودوا برضونها ، كما يرى أن ثمة مصدراً أخر للـــثورات هو " مساواة القوى بين أجزاء الدولة الذين هم بعضهم لبعض عدو فـــيما يظهر ؛ بين الاغنياء والفقراء مثلاً حينما لايكون البتـــة بينهم من طبقة وســـطى أو أن تكـــون هذه الطبقة قليلة العدد . لكن متى تم لأحد الفريقين أن يكون له السؤدد بلا منازع وعلى وجه بين حذر الفريق الآخر أن يقتحم عبثاً خطر الجلاد ".

ويـــتحدث أرســـطو عن علل الثورات فى الديموقـــراطـــيات ثم فى الأوليجاركـــيات ثم فى الارستقراطيات ثم فى الحكومات الملكية أو حكومة الطاغية أى الموناركيات محاولاً بعد ذلك بيان الوسائل التى تمنع قيام الثورات فى كل نوع منها.

إن الـــثورات تنشـــأ فـــى الدولـــــة الديموقراطـــية تحت تأثير شغب الديموجوجييـــن أو الغوغائييـــن ، ذلك أن هؤلاء بإتهامـــاتهم الدائمة للأغنياء يجمعون أنفسهم ليتأمروا خوفاً على مصالحهم من الأثرياء ، ويرى أرسطو أن الشـــواهد كثـــيرة وعديـــدة على هذا ، وأنه قد حدث فى عدة مدن أن انقلبت الحكومـــة الديموقراطـــية فوراً إلى حكومة طغيان إذا كان حاكمها ديموجاجياً ويكاد يكون الطغاة الأقدمون كلهم قد ابتدأوا بأن يكونوا ديموجاجين ".

أما علل الثورات فى الدولة الأوليجاركية فيرجع إلى الظلم الواقع على الطبقات الدنيا من قبل الطبقة الأوليجاركية الغنية . فهذه الطبقات تسرع إلى الترحيب بأول مدافع عنها أو أول من يقدم إليها المساعدة . كما أن هناك سبباً آخر وهو خروج قائد الثورة من بين صفوف الأوليجاركية ذاتها لكى ينصب نفسه طاغية على الدولة.

أما الثورات فى الدولة الأرستقراطية فتحدث بسبب إحتفاظ الأقلية بالوظائف العامة والتحكم فى كل أمور الدولة ، والثورات هنا قد تحدث أولا وحينما يكون خارج الحكومة قلة من المواطنين ملأت العزة صدورهم يشعرون أنهم بكفايتهم مساوون لولاة أمورهم ... وثانياً حينما يكون رجال أفذاذ لايقلون فى الأهلية عن غيرهم قد أهانهم أناس ممن فوقهم فى المرتبة.. وأخيراً حينما يدفع عن كل وظيفة رجل ذكى القلب.

أما الثورات فى الدولة الموناركية فترجع إلى تعنت الحاكم الأوحد والبحث وراء مجده وثرائه الشخصى بغض النظر عن مصالح المواطنين من أمثلة : (صدام حسين ومعمر القذافى) ، ويرى أرسطو أن من وسائل حفظ الدولة وعدم قيام ثورات فيها مايلى:

- الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه ، وتدعيمه وتقويته بإستمرار.
- التصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين.
- تحديد مدى زمنى معين للوظائف الرئاسية.
- القضاء على المشاحنات والخصومات أولاً بأول.

- حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطى دائم منها للدولة.
- القضاء على نوازع الترفع والتعالى على المواطنين.
- حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصاً الأكفاء منهم.
- رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الإعانات المستمرة لهم وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء.
- أن يتحرى الحاكم او الحكام الفضيلة والعدالة وعدم التفريط والأعتدال.
- مطابقة التربية لمبدأ الدستور. يقول ارسطو " إن أنفع القوانين ، أى القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين ، تصير لغواً إذا كان الأخلاق لاتطابق المبادئ السياسية .. لأنه ينبغى أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الإخلال بالنظام ".

و- طبيعة الفكر السياسى الأرسطى:

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان ، **الأول** منهج عقلى يصدر فيه المفكر عن مبادئ عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها ، **والثانى** منهج تاريخى يصدر عن الحوادث ذاتها ليصل منها إلى المبادئ .

المنهج الأول: يتصل بالأخلاق وبالفلسفة بلا جدال ، أما الثاني فيتصل بتجربة الماضى وبالاستقراء وبدروس التاريخ.

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلى أو الفيلسوف ومنهجه عقلى صرف إذا اراد أن يفهم المجتمع وقوانينه ؟ لكانت الإجابة إن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنسانى ، ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسراره ، سبر غور

الجماعـــة وعرف أسرارها ، إن غرض المجتمع لايمكن إلا أن يكون غرض أفراده ، والقانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة.

هكـــذا ســار افلاطـــون فى نظريته السياسية ، متتبعاً المنهج العقلى ومستخرجاً من ذات الإنسان ، أصول الدولة ونظامها ، ولكنه – مع ذلك – لم يهمـــل المـــنهج الـــتاريخى تماماً ، لقد عرف أفلاطون تماماً حكومات زمانه ورســـم صورة واضحة للطغيان الذى كان شائعاً فى فارس ، وحينما انهارت الامـــبراطورية الفارســـية بعد نصف قرن فى ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب دهش معاصرو الاسكندر لحصافة الفيلسوف الذى تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضـــعف وكان قد أستشعر السهولة الصحيبة لذلك الفتح .. إلى جانب شواهد أخـــرى كثـــيرة . وإذن فـــنظرية أفلاطون تستند أيضاً إلى التاريخ ، وإن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأعمق ينبوع.

أمـــا أرسطو فإنه على عكس أفلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخـــية والظواهـــر الاجتماعية ، ويستعير نظريات كلها تقريباً منها . لقد درس أرســـطو الدولة كما درس الكائنات الأخرى ، وأتبع فى السياسة نمطاً تحليلـــياً تاريخـــياً ، إنه لايرى كما رأى أفلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتـــيها صـــورتها علـــى ضوء عقله ومنى قلبه بل هو يقبلها كما هى حسنة التألـــيف أو قبيحته ، ويبحث فى عناصرها وكيف تتألف ، ويرتبها عل حسب الفروق الموجودة بينها.

لقــد إتخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانوناً صريحاً ورفعها بوصاياه بوبفعلــه حــتى جعلهــا مــنهجاً. ولقد خص الكتاب الثانى كله من السياسة بالإمــتحان الــنقدى للنظريات السالفة ولأشهر الدساتير التى لاتقل عن مائة وخمســين دستوراً. إلا أن ارسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخى يلجأ أيضاً إلى المنهج العقلى ، فهو يحاول مثلاً تصوير مدينة فاضلة ويخص لهذه المديــنة كتابين كاملين ، ويؤكد سيادة القانون المرتكز على العقل ويربط بين السياسة وبين الخير (الأخلاق).

ولذلــك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه اتجاهاً عقلياً فى نظريته السياسية وإن لم يهمل وقائع التاريخ. بينما اتجه أرسطو اتجاهاً تاريخياً واقعياً وإن لم يهمل فعلته العقل[*].

---

[*] تــرجم كــتاب السياســة لأرسطو بأقلام عديدة وبلغات مختلفة وتناوله الفلاسفة والمؤرخون والمفكرون بالشرح والتقديم والتعقيب نذكر من هؤلاء- Jowett, I.oos. Snsemihl. Saint-I Iilaire. Nenman. Congrave Rackham I.ange Teiehmaller. Ilicks وغــيرهم كثــيرون . كمــا ظهــر العديد من المؤلفات التى تحاول الأحاطة بالفكر الأرسطى السياسى وإعتبار أرسطو المعلم الحقيقى الأول المؤسس لفلسفة وعلم السياسة ومن هذه المؤلفات:

Barker: E: Potitical of plato and Aristette (New-York 1909)

وعلى الأخص الفصل العاشر والفصل الحادى عشر

Chernlss. H: Aristotle's Criticlam of plato and Actdemy (Baltimore 16-14)

وهــو كــتاب قيم تظهر فيه أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، وأوجه النقد التى وجهها أرســطو لأفلاطــون بما فيها أوجه النقد السياسى . ولايكاد يوجد أى مؤلف عن السياسة إلا ووجــد فــيه أرسطو وفلسفة السياسة. (أنظر فى ذلك : د. على عبد المعطى – تطور الفكر الغربى – مرجع سابق – ص٧٦ وما بعدها).

٦- مساهمات أرسطو في الفكر السياسي الإجتماعي :

ممـــا لاشك فيه إن الفيلسوف السياسى اليونانى أرسطو لــه مساهمات عديــدة فى مجال الفكر السياسى التى تفيد قضايا المجتمع وفى طريقة وضع دســتور للــبلاد ، ونجــده لم يتبع طريقة أفلاطون فى إلتزامه دستوراً بعينه للمدينة هو الذى أشار إليه فى الجمهورية وفى القوانين ، بحيث يصبح ما عداه من أنظمة فاسداً ولايحقق جمهوريته الفاضلة ، بل إن أرسطو على العكس من ذلك كان يرى أن النظام الدستورى ، لايمكن أن يوضع بصورة عامة مطلقة بحيــث ينطــبق علـــى سائر المدن والدول بدون تمييز ، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها والتى تختلف عن ظروف ومطالب غيرها من المدن بحكم البيئة ، والعادات والتقاليد ، والنشاط الاقتصادى ، وغير ذلك.

وصحة أى دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع نتيجة لتمشيه مع غايات هذا المجتمع ومطالبه.

ويــتحد الشكل العام للدستور كذلك عن طريق توزيع القوى السياسية بيـــن فئات المدينة ، فيجب أن يلائم الدستور بين حاجات الطبقات المختلفــة لأنه لن يكتب لــه البقاء إلا إذا كان مؤيدوه أقوى من معارضيه ، ولن يحدث هــذا إلا إذا مـــنح الدســتور للمواطنيـــن المتساويين حقوقاً متساوية ، ولغير المتساويين حقوقاً غير متساوية[1]

---

[1] د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى - جـ٢ - ص٢٢٨ - ٢٢٩

وبعد أن عرضنا لدولة المدينة ونظامها السياسى والإجتماعى والدولة والسلطات الثلاث وطبيعة الفكر السياسى الأرسطى يجدر بنا أن نلقى الضوء على أهم مساهمات أرسطو في الفكر السياسي:

١- كان أسلوبه ومنهجه فى التحليل الذى كان أساساً لقواعد التحليل السياسى وخاصة فى مجال نظم الحكم هو الذى أهله لأن يعرف باب الحكومات المقارنة وهذا الأسلوب الواقعى التحليلى أدى إلى الكثير من التعميمات ذات القيمة الدائمة.

٢- إعادة تحليل وتبويب ما جاء به سابقون من أفكار ، حيث طور العديد من الأفكار التى جاء بها خاصة أفلاطون وبلور منها نظريات متكاملة.

٣- أكد أرسطو على أهمية التوازن فى الدولة ، وتوضيح أن المشكلة السياسية المجردة هى إيجاد توازن بين الحرية والسلطة فى الدولة وهو لم يكلف بتوضيح الأساس بل إنه حال كيفية إقامة الدولة على مثل هذا التوازن.

٤- كما ساهم فى توضيح أن سلطة الحكومة تخضع للرأى العام والقوانين الخاصة بالدولة.

٥- عالج أرسطو فكرة السيادة فى الولة ذلك المفهوم الذى طوره "بودان" فى عصر النهضة.

٦- اقترب أرسطو من مبدأ فصل السلطات فى الدولة بتوضيحه أن الأجهزة الثلاثة فى الحكومة يجب أن تميز عن بعض.

٧- يعتبر أرسطو رائداً فى الدفاع عن الملكية الخاصة وتعتبر مساهماته فى هذا المجال من المساهمات الخالدة[١].

٨- نجد أرسطو قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية ، والظواهر الاجتماعية ، ويستعير نظرياته كلها تقريباً منها ، والدولة يقبلها كماهى حسنة التأليف أو قبيحة ، ويبحث فى عناصرها ، وكيف تتألف ، ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها ، ولقد أتجه ارسطو فى نظريته إتجاهاً واقعياً تاريخياً أستقرائياً وإن لم يهمل فطنة العقل[٢].

٩- الحياة الفاضلة ترتكز على المشاركة فى الدولة ، فالدولة الأداة التى تبرز أكمل صفات الطبيعة البشرية . بل أنه جعل الإسهام فى تولى الوظائف العامة خير دليل على اكتساب الفرد صفة المواطن.

١٠- ذهب أرسطو إلى أن القانون هو أفضل حاكم يمكن أن تأتمنه الدولة فى توجيه حياة الأفراد وتنظيمها.

١١- أهتم أرسطو بصفة المواطن ورعويته للدولة ، ويرجع هذا إلى تأثره بنظام الحياة فى دولة المدينة ، وكان يرى أن دولة المدينة هى المنظمة الوحيدة التى تستطيع أن تحقق أهداف الجماعة ، وهذا الاعتقاد قد دفعه إلى قصر الرعوية على طبقة محددة من المجتمع ، وتلك الطبقة لديها ما

---

(١) حورية مجاهد : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده – ص١٠٣-١٠٤.

(٢) على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر الغربى – ص٧٤-٧٦..

يؤهلهـا لتحمل أعباء وظائف الإدارة العامة . وهو يخرج طبقة العمال والصناع والفلاحين من طبقة المواطنين[1].

١٢- إن أرسطو لايسلم بصحة أى صورة مثلى مطلقة للمجتمع ، بل يرى أن صـلاح الحكومـات وفسادها مسألة نسبية تقـررها حاجـات الأفراد ومطالبهم بحيث يتعدل شكل الحكومة وفقاً لمقتضيات الظروف الخاصة بكل مدينة على حدة.

١٣- نجد أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة ويستمد قواعد السلوك عند الأفراد وفـى المدينة من واقع الحياة العملية وخبراتها دون الرجوع من جانبه إلـى مـبادئ عقلية قبلية تتجاوز التجربة ، فالأخلاق والسياسة علمان عمليان لا من حيث التطبيق فحسب من حيث المنهج أيضاً[2].

أمـا أهـم ما يؤخذ على أرسطو بصفة عامة ما أخذ على أفلاطـون وهى المحدودية ، فقد بنى فكرة وتحليله على النطاق المحدود دولة المدينة بل رأى أن الوضـع الأمثل هو العودة لهذا النطاق المحدود ، وقد وضح هذا من تحلـيله لحجم الدولة وصفة المواطن ، وغيرها ، حيث تأثر مباشرة بالتجربة اليونانـية وقـد أخذ عليه وهو معلم من أصبح الإسكندر الأكبر بأنه لم يحبذ أهمية الاتحادات أو التوسعات[3].

---

[1] بطرس غالى : المدخل إلى علم السياسة – ص٤٨-٤٩.

[2] محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى – جـ٢ – ص ٢٣٥.

[3] حورية مجاهد : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده – ص١٠٤.

٧- أهم آثار الفلسفة اليونانية فى المجال السياسى :

أ- الأفكار الخاصة بالحرية والديمقراطية: فالحرية التى تمتع بها العالم الهللينى كانت واضحة أشد الوضوح بالقياس إلى حياة الأفراد فى الإمبراطوريات الشرقية التى سبقتها ، وفى الإمبراطورية الرومانية التى حلت محلها . وكان تمتع اليونان بالحرية يتجلى فى صور متعددة منها:

أولاً: كان اليونان القدامى يحرصون على تمتع المدينة بالاستغلال الذاتى داخلياً ، وخارجياً. وقد ظهر هذا بوضوح حين تزعمت أثينا حركة مقاومة الغزو الفارسى.

ثانياً: حب اليونان القدامى للحرية هو الذى طال دون اتحاد العالم الهللينى ، وأخيراً قضى على إستقلال العالم الهللينى كله ، وكان سبباً فى الخضوع لإمبراطورية الإسكندر الناشذة ، ثم الإمبراطورية الرومانية.

وكان تمسك اليونان بالإستقلال التام ، والحرية الكاملة يرجع إلى اعتقادهم بعدم إمكان تنفيذ النظام الديمقراطى الكامل فى وحدة سياسية أكبر من دولة المدينة .

ب-حرية التفكير وحرية التعبير عن الآراء ، فقد شجعت أثينا هذه الحريات بشتى الطرق واستعمال مواطنى أثينا لهذه الحريات يرجع إلى طبيعة نظامها الاجتماعى ، إذ كانوا يتمتعون بفراغ فى الوقت أكبر مما يتمتع به المواطنون فى العصر الحديث ، وكان عبء الإنتاج يقع على عاتق

العبـــيد. وهـــذا بدوره أتاح للمواطنين فرصة الاهتمام بالشئون العامة فى الدولة . وأخذت الدولة تهتم بنشر العلوم والفنون والآداب . وإذا قارنا بين حـــياة الـــيونان الثقافية ، وحياة معاصريهم من الدول الشرقية وجدنا أن اليونان كانوا يتميزون بالتفكير الفلسفي.

ج- وضـــع الـــيونان حجـــر الأســـاس في بناء الحرية الفردية: فقد أعتبروا الحكومـــات الاستبدادية وحكومات الأقلية أسوأ أنواع الحكومات ، وكان أرسطو يؤمن بأن حصول الفرد على قسط وافر من الحرية يعتبر من أهم الشـــروط اللازمة لتقدم الإنسانية ، كما نادى الأبيقوريون بأن الفرد يجب أن يشبع جميع رغباته ، إلا أن اليونان فى الحقيقة لم يتصوروا أن الدولة إنمـــا قامت لتحقيق رفاهية الفرد ، لقد تبينوا وجـــود إرادة الدولة ، ولكن لـــم يعـــترفوا للفـــرد بإرادة منفصلة عن إرادة الـــدولـــة فاليونانى كان يخضـــع لقوانيـــن الدولـــة خضوعاً تاماً ، وكان عليه أن يخضع لقوانين الطبـــيعة ، وكـــان ينظر إلى كلا الأمرين على أنهما شئ طبيعى ، ولم يحاول اليونانى أن يفهم طبيعة السلطة وطبيعة الحرية ويطبقها تطبيقاً تاماً حيـــث كانت أثينا ترفض إعطاء الحرية لجميع طبقات السكان ، وكانت تحرم منها الشعوب التى تخضع لسلطاتها ولاتسمح بالحرية إلا لنفسها ، ولقـــد ورث العالم الغربى عن اليونان القدماء فكرة الحرية ، لا على أنها نظـــام عملي بل على أنها مثل أعلى ، ثم تطورت بعد ذلك فظهرت فى شـــكل الديمقراطـــية والفـــردية ، وصارت أهم تراث فى العالم الهللينى اليونانى الذى أثر على فكر فلاسفة العصور الوسطي وخاصة فى النظام

الإجــتماعى الأثيــنى ونظرية الدولة عند أرسطو[1] وفلاسفة الإسلام من أمثال جماعة أخوان الصفا وخلان الوفا وأبو نصر الفارابى وغيرهما وهذا هو موضوع الفصل القادم.

ولكــن قبل الولوج إلى موضوع الفصل يجدر بنا أن نوضح بإختصار **الفكــر السياسى فى العصور الوسطى** وسوف نتناول فى هذه العجالة الحياة السياسية والفكر السياسى فى أوروبا خلال العصور الوسطى ، والتى تأثرت بظهور عاملين جديدين هما:

أ- الديانة المسيحية وتطور الكنيسة .

ب-المــبادئ الــتى حملتها القبائل التيوتونية (الجرمانية) والأنظمة السياسية الخاصة .

كما أن هناك أسس فلسفية سياسية للفكر المسيحى مثل موقف الكنيسة من القانون ، والمسيحية مبدأ المساواة البشرية بين المسيحيين فقط دون البشر من الديانات الأخرى ، ومبدأ الطاعة ، ومبدأ إزدواج السلطتين ومبدأ الملكية الخاصة.

ولو أنتقلنا لخصائص الفلسفة المسيحية التى نستطيع أن نجملها – من خلال دراساتنا للفلسفة- فى أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل ، وهى فلسفة

---

[1] يراجع فى ذلك تفصيلاً : د. عب الرحمن خليفة ، د. منال أبو زيد – الفكر السياسى الغربى – الأسس والنظريات – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – ٢٠٠٢ – صفحات من ١٨-٢٠ و ٣٠-٤٥.

محدودة المشاكل التى تشتغل بها فى تناول ماهو خاص لفكرة الخلاص(*) أى تتناول الله وصفاته ، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله تعالى والطبيعة وصلتها بالله تعالى ، أى كل ما يتصل باللاهوت وهو ما يقابل الإلهيات فى الفكر الإسلامى المتمثلة فى دراسة قضايا علم الكلام فى الإسلام.

ومن أهم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى نجد القديس أوغسطين St.Augustine (٣٥٤-٤٣٠م) ودانتى (١٢٦٥-١٣٢١م)صاحب الكوميديا الإلهية . **الأول** يمثل الإتجاه الدينى مع الفيلسوف المسيحى المعروف توما الأكوينى. أما **الثانى** فهو يمثل الإتجاه العلمانى. ولو حاولنا عرض أفكار الفيلسوف القديس أوغسطين بإختصار فنجد ان حياته مرت بأربعة مراحل فكرية مختلفة إنتهت بإيمانه الشديد وورعه ودفاعه المرير عن المسيحية ضد منتقديها ، ويعد من أوائل الآباء فى الفكر المسيحي الذين عبروا عن العلاقة بين الكنيسة والدولة فى إطار إزدواج السلطتين ، ولقد جاءت أراؤه مدعمة لأولوية السلطة الدينية على السلطة الدنيوية .

أخذ أوغسطين فكرة الكومنولث (مصلحة الناس المشتركة) من شيشرون مفكر الرومان الفذ ، والناس يقصد بهم هنا الأفراد فى المجتمع الذين يجتمعون ويربطهم توافق رأى مشترك بصدد القانون (الطبيعى عند شيشرون)

(*) وهى فكرة مسيحية بحتة تؤكد على أن صلب المسيح عليه السلام كانت خلاصاً من خطايا البشر وسوف تلعب هذه الفكرة دوراً كبيراً مع فكرة الصلب والفداء فى العقيدة المسيحية. يراجع ذلك تفصيلاً : د. صابر أبا زيد – دراسات فلسفية فى الحوار والإستشراق – دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الاسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠١١ – ص٨٥ وما بعدها.

ولقـــد ركـــز أوغســـطين على إيجاد الكومنولث المسيحي الذى يعنى فى هذا المجـــال تجمع روحانى يمثل فى رأيه نهاية تطور البشرية ، تلك الفكرة التى ظلـــت مســـيطرة علـــى التفكير السياسى فى الغرب خلال العصور الوسطى وإمـــتدت حـــتى العصر الحديث ، فقد تحكمت هذه الفكرة فى عقائد المفكرين الكاثوليك والبروتستانت على السواء فى المسيحية.

وأهم آراء أوغسطين الفلسفية يتضمنها كتابه مدينه الله City of God الذى أراد به الدعوة إلى الدفاع عن المسيحية ضد الوثنيين الذين يزعمون إن المســـيحية كانـــت ســـبباً فـــى إنهيار الإمبراطورية ، وفى هذا الكتاب يعيد أوغسطين تكييف النظرية القديمة التى تقول بولاء الإنسان لمدينتين: **أولها** تلك التى ولد بها و**الثانية** مدينة الله-تكييفاً يتمشى مع وجهة النظر المسيحية.

وإذ إنتقلـــنا إلى **دانتى** الذى تأثر فى فكره بما حدث لـــه من نفى من فلورانســـا نتـــيجة للمشاحنات السياسية والنزاع اللانهائى والذى إستمر طيلة حـــياته بيـــن الأحزاب البابوية والإمبراطورية فى إيطاليا ، وكان دانتى دائماً يفصل بين عالمين:

- عـــالم وسيط يؤمن بأن الدولة الدينية الجامعة(البابوية) هى أساس التنظيم الاجتماعى .
- وعـــالم جديد يؤمن بأن الدولة القومية القوية الجامعة (الإمبراطورية) هى أساس التنظيم الاجتماعى.

ونـــادى دانتى بإقامة دولة عالمية تعترف بها كافة الدول ، وأن يعيش البشر جميعهم فى ظل سلام دائم.

إذن يمكن القول إن الحياة السياسية فى أوروبا خلال العصور الوسطى تأثـــرت بظهور عاملين جديدين هما: الديانة المسيحية ، والمبادئ التى حملتها القبائل التيوتونية (الجرمانية) ، ولقد كان تأثير المسيحية نتيجة تطور الكنيسة. أمـــا القـــبائل التيوتونية فقد جاءت بأنظمة سياسية خاصة تولدت عنها أفكاراً سياســـية جديـــدة تـــدور حـــول طبيعة القانون ونظم الحكم. ويرى د.بطرس غـــالى(الأميـــن العـــام الســـابق للأمم المتحدة) إن العصور الوسطى لم تهتم بالسياســـة كما أهتمت بها العصور القديمة ، وأن نفهم إن علم السياسة لم يكن علمـــاً قائمـــاً بذاتـــه ، بل كان يدرس ضمن الدروس والعلوم الدينية ، وكان الغـــرض مـــن دراسة السياسة توضيح العلاقات بين السلطة الدينية والسلطة الزمنـــية[١] ، وقد أشار أستاذنا د. عبد الرحمن خليفة (رحمه الله) فى كتابه[٢] إلـــى بعض الأسس الفلسفية السياسية للفكر المسيحى ، فقد كانت هناك بعض الأمور السياسية والقضايا العالقة التى واجهت آباء الكنيسة عند تطبيقها للدين المسيحى فى الأمور الزمنية الدنيوية (علاقة الدنيا بالدين) وهى:-

١- <u>موقـــف الكنيســـة من القانون</u> : عندما تقبلت الكنيسة المفهوم الرومانى بوجـــود المستويات الثلاثة للقانون وهى القانون المدنى وقانون الشعوب

---

[١] د. بطـــرس غـــالى ، د. محمود عيسى : المدخل إلى علم السياسة – مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة – ١٩٧٦ – ص٦١.

[٢] أنظر فى ذلك : الفكر السياسى الغربى – الأسس والنظريات – مرجع سابق – ص ٨٧–٨٨.

والقانون الطبيعى ، ولكن المستوى الثالث وهو القانون الطبيعى حل محله إيمان رجال الكنيسة بالقانون الإلهى المستمد من العهد الجديد (الإنجيل).

وعلى هذا الأساس فقد إعتبر رجال الكنيسة إن الأفراد فى المجتمع قد عاشـــوا أساساً فى حياة مثالية سعية تقترب مما وصفه (الرواقيون) قديماً فى الطبيعة وبما وصفه (سنيكا) بالعصر الذهبى.

٢- المســيحية والمساواة : نادت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد فى المجتمع ، ولقد أخذت المسيحية من الفلسفة الرواقية أيضاً مفهوم المساواة الغالية ، وهذه المساواة إعتبرت مطلقة وأساسها الإيمان المسيحى.

٣- مسألة الطاعة : وهىطاعة الحاكم القائم فى الدولة وإحترامه وهذا مستمد من قول السيد المسيح " إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله "

خصائص الفلسفة المسيحية:

للفلســفة المسيحية خصائص معينة تلقى بظلالها على الأبعاد والقضايا السياسية ، يمكن لنا أن نجملها فيما يلى :-

١- أنهـــا تكمل الإيمان عن طريق العقل. أو تكمل العقل عن طريق الإيمان فهى تحاول إلى جانب إيمانها بالمعتقدات أن تعبر عنها تعبيراً حقيقياً.

٢- إنهـــا محـــددة المشكلات التى تشتغل بها ، فهى تتناول فقط ماهو خاص بفكـــرة الخلاص كما سبق القول أى تتناول الله وصفاته والإنسان وصلته بالله والعالم والطبيعة.

٣- إذا كانت الفلسفة المسيحية لاتحرم على أصحابها الإشتغال بغير المسائل اللاهوتية ، فإن الفيلسوف حينما يتفلسف لايمكن أن يفرق بين أجزاء في عقلـــه مخـــتلفة ، ومن هنا فإن كل فيلسوف مسيحي لابد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية[١] ، وإن الفلسفة المسيحية دينيه الطابع ، ولكن هذا لايمنع أنها فلسفة حقيقية[٢] ، والمشكلة هي كما يقول جيلسون Gilson معرفة ما إذا كانـــت حقيقـــية ، ولـــذا فإنها متهمة بأنها ليست فلسفة ولكنها لاهوت وبالـــتالى فهو عمل غير فلسفي بالمرة ، فما المانع من أن نكون متدينين ونبحث في الفلسفة ، فالعصر الوسيط قد شهد فلسفات أخرى غير مسيحية كالفلسفة اليهودية والفلسفة الإسلامية وأثر كل منهما في الأخر وتأثره به وبالتالى فلا يكفى المؤرخ أن يقوم بدراستها كما يدرس المذاهب المنعزلة التي تنغلق على نفسها ولاترتبط بغيرها[٣].

.. وأخـــيراً يعـــد القديـــس أوغسطين من أعظم مفكرى المسيحية في عصـــره ولقد كانت المسيحية بالنسبة لـــه هي الفلسفة الحقيقية ، كما يعد من أوائل وأهم الآباء في الفكر السياسى المسيحى الغربى الذين عبروا عن العلاقة بين الكنيسة والدولة في إطار إزدواج السلطتين ، وهو يقترب في بعض آراؤه وظروفه من أفلاطون ويعد مؤسس الأفلاطونية المسيحية.

---

[١] د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة - ١٩٦٩ - ص٦

[٢] د. ماهر عبد القادر ، د. حربى عباس : دراسات في فلسفة العصور الوسطى - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية - ٢٠٠٤ - ص١٥.

[٣] جيلســـون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط - عرض وتعليق - د. إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٤ - ص١٠.

الفصل الثانى

الفلسفة السياسية فى المجتمع الإسلامى

"جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا "

.. ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

.. تمهيـــــد

أولاً: طبيعة أخوان الصفا .

ثانياً: عصر أخوان الصفا وخلان الوفا .

ثالثاً : بيئة أخوان الصفا .

رابعاً: مصادر فلسفة أخوان الصفا .

خامساً: رسائل أخوان الصفا (البعد السياسى).

سادساً: السياسة عند أخوان الصفا (المفهوم – المعنى).

سابعاً : أقسام السياسة عند إخوان الصفا

.. **تمهيد :**

لم يحظ مفهوم السياسة لدى أخوان الصفا بأهتمام الباحثين نظراً لإنقسام هــؤلاء إلـــى فرقاء مختلفين حول طبيعة نشاط جماعة الأخوان فى المجتمع الإسلامى. فبينما رأى البعض ان جماعة الإخوان كانت جماعة سياسية تهدف إلى تحقيق غايات سياســـية ، رأى فريق آخر أن هذه الجماعة لاتعدو كونها جماعة فكرية هدفهـــا الرئيسى تحقيق بعض الغايات الدينية بعيداً عن التيارات السياسية.

علـــى أنه لايمكن الوقوف على مفهوم السياسة عند أخوان الصفاء إلا بعد أن نعرض أولاً لطبيعة نشاط هذه الجماعة وأغراضها ، ثم ننتقل لعرض مفهوم الأخوان للسياسة وتقسيماتهم لها.

كمـــا لايجـــوز بحال أن ندرس شخصية أو جماعة دراسة واعية من جمـــيع الـــنواحى دون أن نلقـــى الضوء ولو بنظرة عابرة على العصر الذى عاشـــوا فـــيه والبيئة التى نشأوا فيها خاصة إذا كانت هذه الجماعة لها أثرها ونـــتائجها علـــى الفكـــر بصفة عامة والفكر الفلسفى الإسلامى بصفة خاصة والفكر السياسى بصفة أخص.

فالكائن المستقل عن ما قبله وما بعده إستقلالاً تاماً والذى لايتأثر بشيئ مما حوله ولايتأثر بمن سبقه وأحاط به لاعهد به فى العالم حتى اليوم.

فالمصـــادفة محال ولايوجد فى هذا العالم شيئ إلا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى نتيجة لعلة سابقة وعلة لأثر يتلوه ..

إن أى فكــرة أو نظرية علمية كانت أو فلسفية أو إجتماعية أو سياسية يمكــن لــنا أن نجــد لها جذوراً تمتد إلى قديم الزمان ، وما أود أن أقوله إن جماعــة إخــوان الصفا وخلان الوفا بالذات من المفكرين الذين ينطبق عليهم مقولة التأثر والتأثير فلقد تأثروا بمن سبقهم ومنهم على سبيل المثال :

فلاسفة اليونان وبصفة خاصة الطبيعيون منهم وبصفة أخص أفلاطون وأرســطو وأفلوطيــن ، ومن فلاسفة الإسلام نجد الكندى أول فلاسفة العرب والفارابى المعلم الثانى كما سنرى فى الفصل الثالث.

كمــا أهتموا بأفكار الفيثاغورية وفلسفة الرياضة والأفلاطونية المحدثة وغــيرها . وهذا كله لايجعلنا أن ننكر دور أخوان الصفا فيمن جاءوا بعدهم فلقــد كــان الأثر واضحاً كبيراً على أفكار ابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الإسلام حتى العصر الحديث يعدهم البعض كرواد لحركة التنوير فى المجتمع.

ومن هنا أيضاً أردت أن ألقى الضوء على طبيعة وعصر أخوان الصفا وخــلان الوفــا والبيئة التى نشأوا فيها وكيف كان تأثيرهم على المجتمع من خلال قضايا السياسة.

أولاً: طبيعة أخوان الصفا :

لقــد تصور – البعض أن غاية ما كان يرمى إليه أخوان الصفاء من عملهم إنما هو تثقيف الأمة وتهذيبها ، وأن عملهم هذا أدى إلى ارتباط البعض فيهم ، مما أدى بالتالى إلى ان تظل أغراضهم موضع الخلط والتكهن[١].

---

[١] د. محمد غلاب : أخوان الصفاء – مرجع سابق – ص٩-١١.

كمـــا اعتبر البعض الآخر جماعة الأخوان من قبيل الجماعات الدينية قبل أن تكون جماعة سياسية أو إجتماعية[١].

كمـــا إعتبر الفريق الثالث التردد فى شأن الأهـــداف السياسيـــة لنشاط الأخـــوان. ولـــم ير فى النصوص التى وردت فـــى الرسائل إلا " لحناً لهذه الغاية الخفية " لاتوضح هذا الإحساس بجلاء ، وإنما تترك الباحث أو القارئ فـــى حـــيرة ، لايستطيع معها الحكم على طبيعة نشاطهم[٢] ، ومن ثم قام هذا الفريق بدراسة الأهداف السياسية للإخوان على وجه الإحتمال[٣] ، ولكن هناك قليل من الباحثين أكدوا الطبيعة السياسية لنشاط جماعة الأخوان ، وجزموا بأن الأخوان " كانوا يشتغلون بالسياسة"[٤].

وأن جماعتهم كانت من الجماعات الأولى التى مهدت الدولة الفاطمية وأنهم – أى الأخوان – لم يكونوا مجرد مدونين للفلسفة كما تصور البعض بل كـــانوا أصـــحاب فكر ونظرية ثورية[٥]. بمعنى أن الجماعة كانت تهدف إلى تغيير النظام العقلى تمهيداً لتغيير النظام السياسى متأثرة فى ذلك بما كان فى العـــالم الـــيونانى مـــن محـــاولات للفلاسفة الفيثاغوريين والسقراطيين تشبه محاولاتهـــا السياســـية[٦]. بل يؤكد بعض أصحاب هذا الإتجاه أنه لايمكن فهم

(1) De Boer(T.J)Ikhwan Al-safa Encyclpedie Iisam. " Tome2-Paris-P487.

(٢) د. جبور عبد النور : أخوان الصفاء – مرجع سابق – ص٢١-٢٢.

(٣) د. محمد النهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى – مرجع سابق – ص٣٠٦.

(٤) كمال اليازجى وأنطوان غطاس كرم : أعلام الفلسفة العربية – مرجع سابق – ص٤٨٤.

(5) Carra De Vaux :.Les penseurs de I.Islam. Tome 4.-Paris – 1981.

(٦) أنظر رأى الدكتور طه حسين فى مقدمة الرسائل – طبعة القاهرة – ١٩٢٨.

وسائل أخوان الصفا ما لم تدرس على ضوء النضال الإجتماعى بين الطبقات وســعى المفكــرون لقلب النظام الإجتماعى القائم بتعميم الفلسفة والمعرفة[١]. ونظــر الــبعض الآخــر إلى جماعة أخوان الصفاء بإعتبارها من الجمعيات الســرية الــتى هى فى المقام الأول جمعيات سياسية لها أهداف خاصة أهمها القضــاء علــى إنتهازية الفكر فى التحالف مع الملوك وأوليجاركية الحكم[٢] ومــن ثــم فإن الهدف الرئيسى للإخوان هو هدف سياسى بصرف النظر عن مــيولهم الدينــية المذهبية ، فأتخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب وستراً يخفون وراءه أغراضهم السياسية بينما يرى البعض أنهم كانوا يخدمون التشيع. (وبالذات الإسماعيلي) إحدى فرق الشيعة الرئيسية[*].

ولعــل من الأسباب الرئيسية التى أدت إلى هذا الإختلاف بين الباحثين حول طبيعة نشاط جماعة أخوان الصفاء وأهدافهم ، وهو أن جل من تعرض لدراسة فلسفة أخوان الصفاء من غير المتخصصين فى عدم السياسة من ناحية وأن الأخــوان أنفســهم تعمــدوا عن قصد بعثرة افكارهم السياسية بين ثنايا

وقد عبر عن ذلك بقوله: إن جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء يمثلون نفوساً متوقدة توارت وراء غــيوم السياسة . أنظر مقدمه .. د. صابر أبا زيد فى كتاب : فكرة الزمان عند إخوان الصفا وخلان الوفاء – مكتبة مدبولى – القاهرة – مرجع سابق .

[١] د. عبد العزيز الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتأخرة – مرجع سابق – ص٦.

[٢] د. محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق – ص٢٠٥.

[*] قــام المؤلف بإعداد دراسة عن الإمامية الإثنى عشرية وأوضح فيها أهم فرق الشيعة– يراجع فــى ذلك : الإمامية الإثنى عشرية – شخصيات وآراء – دار الحضارة – طنطا – ١٩٩٨– الفصل الثانى.

رسـائلهم كما استخدموا فى التعبير عنها فكرة الظاهر والباطن والرموز من ناحية أخرى.

ولكـى نقف على حقيقة طبيعة نشاط جماعة أخوان الصفاء وهل هى جماعة سياسية أم جماعة إجتماعية ؟ أنه من الضرورى أن نلجأ إلى المعيار الذى يستخدمه علماء السياسة عادة فى التمييز بين أنواع النشاط الإنسانى ذات الطـابع السياسـى مـن عدمه، على أساس أن الأنشطة ذات الطابع السياسى تعكـس الغايـة مـن قيام جماعة منظمة تعتمد العلاقة فيها على علاقة الفرد بالجماعـة أو الجماعـة بالجماعـة لا بين الفرد بالفرد ، بمعنى أن الجماعة السياسـية هـى جماعـة تقيم مجتمعاً سياسياً كلياً يفرض من أعلى نظام عام يتشكل فى أوامر ونواهى تهدف إلى ضبط سلوك الأفراد والجماعات الجزئية والـتدخل فـى تنظـيم علاقات بعضهم ببعض ، وتسوية صراعاتهم الداخلية ومجابهـة المنافسـات والصـراعات الخارجية . كما أن النشاط الإجتماعى لجماعـة مـا لايعنى تحرر أعضاء هذه الجماعة من علاقاتهم المباشرة مثل علاقات الجوار والصداقة والأسرة ، أما الجماعة السياسية فتعنى التحرر من العلاقـات المباشـرة إلى مرحلة العلاقات غير المباشرة التى يتم تنظيمها فى إطـار حاجـة الجماعة فى المحافظة على بقائها وإنتظام حياتها وحاجتها فى رعاية مصالحها إلى سلطة رئاسية حاكمة ومواجهة كضرورة إجتماعية ومن ثـم طـريقة توزيـع السلطة بين من يمارسون قدراً قليلاً أو كبيراً منها من يخضـعون لهـا أو يحرمون من ممارسة أى قسط منها ، وعلى هذا الأساس يمكـن التفرقة بين الجماعة السياسية والجماعة الإجتماعية ، وهى تفرقة تجد

محصـــلتها فـــى الفـــرق بين حياة الإنسان الإجتماعية – التى هى حياة الفرد الطبـــيعى المكتفى بذاته على شكل مستقل عن المجتمع ، فهو يجد حريته فى أنانية تتيح له مطلق الحق فى الملكية الفردية والاستمتاع بثروته كيفما يحلو له على وجه لايبلغ به مرتبة الوعى الذى ينظم قواه الذاتية فى القوة الجماعية – وبيـــن حـــياة الإنسان فى الجماعة السياسية ، حيث تقوم حريته وحقوقه على صـــلته بالآخرين ، ويصبح كائناً معنوياً لاينفصل فى ذاته عن القوة الجماعية فى شكلها السياسى الذى يعلو على القوة والحقوق الذاتية للإنسان.

وفـــى إطـــار هـــذا المفهوم للفرق بين الجماعة الإجتماعية والجماعة السياســـية ، يمكـــن القـــول بأن جماعة أخوان الصفاء كانت جماعة سياسية للإعتبارات التالية :–

١– أن جماعـــة أخـــوان الصفاء كانت جماعة منظمة ، تنظمها أفكار مذهبية دينـــية وسياسية مستترة داخل النظام الإجتماعى والسياسى القائم ، فكانت جماعـــة الأخوان " المدينة الفاضلة الروحانية " دولة معنوية داخل الدولة الطبيعـــية وفـــى مواجهـــتها ، ومن ثم كانت هناك قواعد تنظيم علاقات الجماعـــة الداخلـــية والخارجية ، وتضبط سلوك الأفراد داخلها ، وتقدم مصلحة الجماعة على المصلحة الذاتية.

٢– أن جماعة الأخوان كانت تؤمن بأنها فى حالة تأهب وأستعداد للصراع مع النظام القائم " دولة أهل الشر " فى نطاق مدينتهم الفاضلة الروحانية.

٣- أن الأخوان كانوا يهدفون من وراء التنشئة السياسية للأفراد الإعداد لقلب نظـام الحكـم وإقامـة دولة أهل الخير ، ومن ثم تصبح المدينة الفاضلة الروحانية حقيقة مادية أى تصبح مدينة فاضلة روحانية وجسمانية.

٤- أن أفراد الجماعة كانوا يخضعون لنظام من الطاعة ، وكانت هذه الطاعة واجبة على الطبقات الأدنى أو المراتب الأعلى ، وكان الإلمام على قيمة هذه المراتب مستحوذاً على السلطة الروحانية ، ومن ثم كان لـه سلطان علـى نفوس أتباعه وأعضاء الجماعة ، بل وعلى أجسادهم أيضاً ، ولذا يقـول الأخوان " ومن ملك النفوس فقد ملك الأجساد . ومن ملك الأجساد فلا يملك النفوس[1] ، ومن ثم كانت ممارسة السلطة من المراتب الأعلى على المراتب الأدنى هى السبيل لحفظ النظام والأمن للجماعة.

ثانياً: عصر أخوان الصفا وخلان الوفا :

لقد تضاربت آراء الباحثين والكتاب تضارباً شديداً حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة أخوان الصفا ، ويمكن لنا حصر هذه الآراء فى ثلاثة إتجاهات رئيسية ولكل إتجاه براهين مؤيدة .. وهى :

الإتجاه الأول :

وهـو الأعتقاد بظهور جماعة أخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، ولم يعرف المسلمون عصراً كالقرن الرابع الهجرى حيث تناقضت فيه حياتهم العامة اشد التناقض فكانت سيئة أشد السوء ، مجدبة أقبح

---

[1] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة – الجزء الثانى – ص٣٧٢

الأجـداب مـن ناحـية ، وكانت حسنة قيمة خصبة منتجة من ناحية أخرى وفسـدت فيه حياتهم السياسية فساداً ظاهراً فإنحل سلطان الخلافة فى بغداد[(١)] وانقسمت الدولة العباسية إلى أمراء وملوك ولم يبق للعباسيون إلا بعض نفوذ فـيما يطيف ببغداد[(٢)] ، وأصبح أمر الخلفاء إلى المسيطرين عليهم من رجال القصـر ونسائه يعبثون بهم ويتحكمون فيهم ويكلفونهم صروف الذلة والهوان وإضطربت الدولة كلها فاستقلت عنها الأطراف البعيده استقلالاً تاماً.

ولقـد بلغ التمزق مداه فى هذا القرن لدرجة قيام عدة دول ذات سيادة فعلية ، فكان السلطان فى مركز الخلافة لبنى بويه[(*)] ، وفى الأندلس لبنى أمية وفى أفريقيا للعبيديين ، وفى مصر للأخشديين ، وفى حلب للحمدانيين ، وفى الجزيـرة الفراتية للشيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامه للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر للساسانيين.

---

(١) د. طـه حسين : مقدمه رسائل أخوان الصفا – تصحيح خير الدين الزركلى – ج١ – ص٣ – المطبعة العربية بمصر – ١٩٢٨.

(٢) د. جبور عبد النور: أخوان الصفا– دار المعارف– العدد ٧– ١٩٥٤ – طبعة أولى – ص٩٠

(*) لقـد سـبق دخول بنى بويه بغداد عام ٣٤٤هـ لإنتشار الفساد فى الحكم ولم تكن هذه الحالة سـوى نتـيجة طبيعـية ومحـتومة للثورات العديدة التى تعاقبت على الخلافة لظروف القلق الإجـتماعى بين الطبقات وإنعدام العدالة الإجتماعية وكبت الحريات ، ونظراً لتجمع الثورات والسـلطات فى ايدى جماعة من الفاسدين الذين فقدوا كل إحساس بالعدل والإستقامة. (راجع فى ذلك تفصيلاً: د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا – ص٣٤ – الهيئة المصرية العامة للكتاب – طبعة أولى – ١٩٨٢).

ومن هنا نجد أن بعض الأقاليم القريبة من بعضها البعض طمحت إلى شـــيئ من الاستقلال الداخلى يختلف قوة وضعفاً بإختلاف ما لهذه الأقاليم من حظـــوظ وقدرة فى حياتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وبإختلاف ما ينجم فيها من زعماء ومخلصين وقواد ثورة ، وأحياناً اصحاب مطامع بحيث اصـــبح العـــالم الإســـلامى فى هذا العصر ميداناً للتناقض والتنافس وإزدحام األأهواء والشهوات والإستباق إلى مظاهر الفوضى والإضطراب .. وما أشبه اليوم بالبارحة ! وكان من نتائج ذلك تعدد الانتفاضات الإجتماعية التى حاولت أن تحقـــق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية حتى ولو كان بحد السيف ، ولكن لظـــروف القهـــر والسيطرة إضطرت مثل هذه الحركات إلى الإعتماد على أسلوب الدعوى السرية وأعداد الأذهان لثورة فكرية تستتبع المكاشفة بحقيقتها بعـــد أن تكتمل لها عوامل النجاح ، وتعتبر جماعة أخوان الصفا لدى القائلين بهذا الرأى من أشهر الجماعات السرية التى نشطت وقامت على هذا الأساس. ونجد فى العصر الحديث جماعة تشبه إلى حد ما جماعة أخوان الصفا وكانت محظورة رغم قدم نشأتها ولكنها حكمت بعد التمكين.

وإذا قلـــنا من قبل إن الحياة السياسية فسدت فى القرن الرابع الهجرى فإن أخوان الصفا قدموا لنا دليلاً على التناقض فى رسائلهم التى تمثل أصدق تمثيل هاتان الظاهرتان المتناقضتان .

مـــا نود أن نقوله إن الحياة العقلية صلحت من ناحية أخرى صلاحاً لم يعرفوا لـــه من قبل مثيلاً فى القرن الرابع الهجرى فأزدهرت الفلسفة ونضج العلم ونمت اللغة وفنونها والشعر والنثر ونهض التاريخ والجغرافيا بحيث أنك

تنظر إلى هاتين الناحيتين من نواحى الحياة الإسلامية فى هذا العصر فلا تكاد تصـــدق إنهما يمثلان أمة واحدة هى الأمة الإسلامية ومتأثرة بحضارة واحدة هـــى الحضارة الإسلامية وخاضعة لسلطان واحد هو سلطان الإسلام. وظهر مفكـــرون مســـلمون فى العالم الإسلامى ربطوا بين الدين والفلسفة وكان من زعمـــاء تلـــك الفترة جماعة كالفارابى وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الذين ظهـــروا فى هذا العصر ، وكان من خضوع المسلمين فى هذا العصر لهاتين الظاهرتين المتناقضتين :

- ظاهرة الإنحطاط السياسى والإجتماعى .
- ظاهرة الرقى العقلى والحضارى والعلمى.

.. إن بقيـــت لنا آثار مختلفة كثيرة لعل أظهرها وأقوها وأشدها تشخصياً لهذا العصر هو رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا كما سنرى فيما بعد.

الإتجاه الثانى :

ويذهـــب اصحاب هذا الإتجاه إلى محاولة تحديد عصر جماعة اخوان الصـــفا عـــن طريق تفسير بعض النصوص التى وردت فى رسائل الاخوان ذاتها ، وفى هذا الإتجاه نتوقف عند محاولتين هما:

- ***المحاولة الأولى:***

وقـــد قام بها العلامة والمستشرق كازانوفا[1] Casanova فمثلاً ورد فى الرسائل إن إستئناف دور الكشف والانتباه وإنجلاء الغمة عن العباد والأمة

[1] Casanova: P., Une date Astronomique dans les Epitrres des Ikhwan El-Safa Journal Asiatique 1915, P5-17.

يكون بإنتقال القِران من برج مثلثات النيران إلى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الاعلام ، إذن نستطيع القول إن كازانوفا إستند فى محاولاته هذه إلى الظواهر الفلكية والكواكب ودورانها حول الأرض وربط ذلك بظهور سلطان فى ذلك التاريخ وكأنه فلك ظهر فى السماء ، وهكذا دائماً يحاول فك الطلاسم وينتهى إلى تاريخ معين ويتصور أنه تاريخ إنتصار مرتقب للفاطميين الذين ينتمى غليهم اخوان الصفا بالعقيدة المذهبية.

وخلاصة الأمر فى هذا التفسير الفلكى إن كتابة الرسائل قد وقعت لاشك فى هذا التاريخ الذى هو السادس والعشرين من جمادى الأول عام ٤٣٩هـ ، على الرغم من إنطواء هذه الافكار على غيبيات وتأويلات لايعلمها إلا الله ، وفى رأى إن المشكلة ليست فى كتابة الرسائل وتاريخ كتابتها بقدر ما هى فى الإجابة على هذا السؤال متى نشأت هذه الجماعة ومن هم؟

- *المحاولة الثانية* :

وهى عبارة عن تفسير لأحد النصوص التى أوردها الأخوان فى رسائلهم حول الكواكب والنجوم وربط الأحداث بالتغيرات الفلكية ، وتذهب هذه المحاولة إلى أن الأخوان كانوا فى إنتظار حدوث تغير كبير يتبعه إنقلاب فى الحكم وإنهيار وقيام دولة جديدة تنتمى إلى جنس أخر ، وإن هذا الحكم المتوقع كان إنهيار حكم العباسيين والذى بدأ منذ عام ١٣٢هـ .

وقـــد قامـــت دولـــة العباسيين بعد إنهيار دولة الأمويين ويقولون فى مواضـــع أخرى فى رسائلهم : " فكذا حكم الزمان فى دولة الخير ودولة الشر فـــتارة تكـــون القوة والدولة ، وظهور الأفعال فى العالم لأهل الخير ، وتارة أخرى تكون القوة والدولة وظهور الأفعال لأهل الشر "(١).

الإتجاه الثالث:

وأصحاب هذا الإتجاه يرون أن جماعة أخوان الصفا يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث الهجريين ، ويؤكد اصحاب هذا الاتجاه إنتســـاب اخوان الصفا للشيعة الاسماعيلية بل هم لدى البعض طلائع فلاسفة الاسماعيلية وهى إحدى فرق الشيعة الكبرى واعتبارهم من المؤسسين للفلسفة الاسماعيلية ورسائلهم(٢).

وجدير بالذكر ان عهد الخليفة المأمون كان عهداً مزدهراً فى الترجمة ونقـــل الـــتراث الحضـــارى مـــن كل حدب وثوب ، وكانت الحركة العقلية الإســـلامية قد بلغت مداها وقطعت شوطاً كبيراً وخاصة فى الأخذ من علوم اليونان القدماء .

وبعـــد هـــذا العرض الموجز والتحليل لبعض الإتجاهات حول عصر اخـــوان الصفا وخلان الوفا نرى أنه من المرجح والمنطقى أن جماعة أخوان الصفا كمجموعة متناسقة لهم مبادئهم وأهدافهم سواء كانت هذه الاهداف جلية

---

(١) أخوان الصفا : الرسائل – ج٤ – ص١٨٧.

(٢) د. صابر ابا زيد : فكرة الزمان عند إخوان الصفا – مكتبة مدبولى بالقاهرة – ص٩١-٩٢.

واضـــحة أو خفية مستترة ، وكمؤلفات ورسائل وإنتاج عقلى وعلمى وفكرى وسياســـى ظهـــرت وتطورت وإنتشرت فى المجتمع الاسلامى خلال فترات ومراحل كثيرة بداية من ظهور بعض الأئمة أو الخلفاء حسب ظروف العصر وحســـب كل مرحلة من المراحل فى التطور والإنتشار بالدعوى تبعاً لمطالب الزمن وظروفه .

ومـــن ثم نود أن نقول إنه إذا كانت بذور حركة اخوان الصفا وخلان الوفا قد بذرت فى أواخر القرن الثانى الهجرى ونمت فى أوائل القرن الثالث الهجـــرى فإنها لم تأخذ الشكل النهائى ، ولم تتبلور حتى أواخر القرن الرابع الهجـــرى حيـــث ذاعت وإنتشرت هذه الرسائل بين الناس ، ومن هنا يذهب أغلـــب المؤرخيـــن والباحثيـــن إلى ان ظهور اخوان الصفا كان خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

ثالثاً: بيئة إخـــوان الصفا :

.. وبعـــد كما اختلفت الآراء وتضاربت حول زمن نشأة إخوان الصفا فقـــد إخـــتلف الباحـــثون أيضاً حول مكان وبيئة تأسيس ، أو ظهور جماعة الإخوان.

ومن هنا نود أن نذكر بعض الاتجاهات حول بيئة إخوان الصفا..

ويمكن أن نجد فى هذا العدد إتجاهين.

.. الأول: يذهب إلى أن المكان هو البصرة كمركز رئيسى وأن الفرع لها هو بغداد

.. الثانى: يذهب إلى أن المكان هو سلمية بالشام (سوريا).

الاتجاه الأول:

.. ويـــرى اصـــحاب هذا الإتجاه أن جماعة إخوان الصفا ظهرت فى البصـــرة ، ولـــذا نجد بعض المستشرقين من أمثال دى بور ، وجولد تسيهر وكوربـــان يذكـــروا أن إخوان الصفا ظهروا فى البصرة وفرع جماعتهم فى بغداد[١].

والقول بأن جماعة إخوان الصفا " البصرية " .. هكذا بالتخصيص .. أى أنهم يعذبون وهذا تأكيد يفجره صاحب " العقيدة والشريعة "[٢]، ويرى كل مـــن حنا الفاخورى وخليل الجر إن الإخوان كانوا بالبصرة ومنها تفوقوا فى مخـــتلف البلدان حيث كان لظهـــورهم دعـــاة ومجالس[٣] لنشر تعاليمهم وبث أفكارهم على الناس. ويقول الأب يوحنا الفاخورى البرلسى أن مدينة البصرة كانت المقر الرئيسى والأساسى لجماعة الإخوان ، وإنه من المحتمل أن تكون الجماعـــة قد تكونت فى بغداد ثم انتقلت إلى البصرة[٤] ومنها إلى بقية البلاد لتبث دعوتها.

ولكن ماهى الاعتبارات التى تأثر بها أصحاب هذا الإتجاه ؟

---

[١] دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ص١٠٩، ١١٠.

[٢] جولـــد تســـيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام – ترجمة د. محمد يوسف موسى – دار الكتب الحديثة بالقاهرة – ١٩٥٩– ص٢٣٩.

[٣] حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية – بيروت – عام ١٩٥٧م– ص٢٢٦.

[٤] يوحـــنا الفاخورى البرلسى: إخوان الصفا – درس تحليل لفلسفتهم – مطبعة بولس حريصا – لبنان – عام ١٩٤٧– ص٤٠٣.

يذكــر الدكــتور (حجاب)[1] أن اصحاب هذا الإتجاه قد توصلوا إليه متأثرين بالاعتبارات الآتية :

أ- مــا ذكــره أبو حيان التوحيدى ونقله عنه القفطى ثم نقله عنهما كافة من بحث فى موضوع إخوان الصفا ، حيث قال أبو حيان فى معرض حديثه عن زيد بن رفاعه الذى ظن أنه أحد مؤلفى الرسائل كما سنرى.

" وقــد قــام – أى زيــد – فى البصرة زمناً طويلاً وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة "[2].

.. ونتفق مع الدكتور حجاب فى أن هذا القول لاينهض دليلاً على ظهور إخــوان الصــفا بالبصرة إعتماداً على إقامة زيد بن رفاعة زمناً طويلاً بالبصرة.

ب- إن البصــرة كانــت حاضــرة علــم قديمة ، نشأ فيها عدد من الحركات السياســية والعلمــية والفكرية والروحية ، وكانت البصرة ثغر العرب – حيــن مصرت فى السنة السابعة عشرة من الهجرة بأمر الخليفة عمر بن الخطــاب (رضــى الله عنه) بالقرب من الإيلة (ميناء العجم) وسكانها عــرب الشــمال من قبائل مصر ، والثغور تعرب الواردين والصادرين فكانت البصرة وافداً لأجناس من الهند والسند ومن زنوج إفريقيا ، وكانت

---

[1] د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا – ص٥٦-٥٧ – مرجع سابق.

[2] أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة – تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين – ص٤،٥ – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – عام ١٩٤٢م.

أيضاً تطل على تخوم فارس القديمة واعتبرت عاصمة خراسان وعاصمة الإسلام فى العلم ومحط كثير من رجال الفرق الدينية المتعددة[١].

ففيها ظهرت المرجئة والقدرية وفيها نشأ الحسن البصرى ، وواصل بن عطــاء زعيم المعتزلة ، والنظام الذى خلط الديــن بالفلسفة ، فيها قــام عــبد الله بن ميمون القداح بفتنة القرامطة ، وفيها أقام الحسن الأشعرى يتنصل من الاعتزال ويدافع عن عقائد أهل السنة والأشاعرة.

لهذه الأسباب قرر البعض إنه ليس بعيداً أن تكون جماعة إخوان الصفا قد اختارتها – أى البصرة – لتكون مركزاً لها[٢]، ولاسيما وهى مع بعدها عن بغداد – عاصمة العباسيين – كانت على صلة متينة بسائر الحواضر الأخرى.

ج- ما ذكره ماكدونالد " Macdonald " عن إحتمال الإتصال بين أبى العلاء المعــرى وجماعــة إخوان الصفا ، إذ قال : " .. يظهر أن أبا العلاء قد اتصــل فـــى وقــت مـــا بالجماعة مثل اخوان الصفا إن لم يكونوا هم أنفسهم.."[٣] وقد ورد اسم إخوان الصفا فى شعر لأبى العلاء حيث يقول:

---

(١) د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – جـ٣ – ص١٠٥.

(٢) عمــر الدسوقى: إخوان الصفا – ص٨٧– دار نهضة مصر للطبع والنشر – القاهرة ١٩٧٣– أنظر أيضاً : د. حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا – ص ٥٧–٥٨.

(٣) د. محمــد فــريد حجــاب : الفلســفة السياســية عــند إخوان الصفا – ص٥٩ ، نقلاً عن: Macdonald, D.B. Development of Muslim Thelogy jurisprudence and constitutional theory. London. ١٩٠٣-P.١٩٩

... كم بلـــــدة فارقتهـــا ومعاشـــر

.. يَذرُونَ من أسَفٍ علَى يموعـــــــاً

... وإذا أضاعتني الخُطوب فلن أرى

.. لـــوِدَاد إخـــوان الصفَا مضيعاً ..[1]

ولكـــن هـــذا لايكفى أن الجماعة التى ألتقى بها أبو العلاء فى بغـداد والتى أطلق عليها اسم إخوان الصفا هم موضع دراستنا ، لعل الخيال الشعرى والطمـــوح الفكــــرى عـنده هو ما دعاه إلى إطلاق اسم إخوان الصفا على جماعـــته ، ولأن هـــذه التسمية كانت شائعة فى عصره ، ولربما أطلق على جماعـــته هذا الاسم لما بينها وبين جماعة إخوان الصفا من تشابه فى البحث الفلسفى .

الإتجاه الثاني:

.. يذهـــب أصـــحاب هـــذا الإتجاه إلى القول بأن مركز دعوة إخوان الصـــفا وبداية نشأتهم لحركة سرية كان بمدينة " سلمية " بالشام ، ثم بعد ذلك تأسســـت فـــروع الجمعـــية فـــى مختلف أنحاء البلاد على أساس أن الأئمة المســـتورين – وإلـــى أحدهم تنسب رسائل الإخوان – كانوا يعتبرون مدينة سليمة مركز حركتهم ، وقد أعتمد أصحاب هذا الرأى على المخطوطات التى اكتشـــفت حديـــثاً ، والـــتى عثر عليها الأستاذ/عارف تامر فى بلدة مصياف بســـوريا[2] – والتى تشير إلى أن الأئمة المستورين أو الأئمة المكتومين على

---

[1] د. طه حسين : ذكرى أبى العلاء : ص١٢٥ – طبعة أولى – القاهرة – ١٩٢٥م.

[2] عارف تامر : حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا – ص١٠ ، ١١..

حد تعبير المقريزى – من أبناء إسماعيل بن جعفر بن محمد بن على الحسين إبـن علـى بـن أبى طالب رضى الله عنهم ، كانوا ينقلون سراً داخل البلاد إنطلاقـاً من فلسفة الشيعة الإسماعيلية السرية ، وكانت جميع التنقلات للأئمة المستورين تنتهى إلى مدينة سلمية السورية.

... ومما يرجح أن جماعة إخوان الصفا اتخذت من مدينة سلمية بالشام مركـزاً رئيسياً لها مع الأخذ فى الاعتبار وجود فروع لها فى مختلف البلدان والأقاليم – أن أهل الشام كانوا هم الجند المخلصين لبنى أمية ، وأنهم شعروا بالألم والحسرة لسقوط الدولة الأموية.

.. ومـن هـنا .. نستطيع القول أن العلويين وأهل الشام اشتركوا فى بغض وكراهية الدولة العباسية ، وهذا قد يكون دافعاً لتشجيع أئمة الاسماعيلية علـى إتخاذ سلمية بالشام مركزاً لدعوتهم السرية مما يجعل هؤلاء الأئمة فى مأمن من عيون بنى العباس تتبع أولاد إسماعيل وأحفاده أينما حلوا.

.. وأخيراً .. نود أن نقول إن رسائل إخوان الصفا لاتكاد تخلو إحداها مـن عـبارة " .... وجميع إخواننا حيث كانوا فى البلاد .... وجميع إخواننا متفرقون فى البلاد..."(١) .. وهذا دليل على مدى إنتشار الجماعة وأنصارهم فى مختلف الأقاليم والبلدان ، وخاصة فى بعض مدن سوريا وإيران والعراق

---

(١) إخوان الصفا : الرسائل – ج٤ – ص١٨٨.

" تلاحـظ لـنا تكرار ذلك أكثر من مرة وأكثر من موضوع فى الرسائل ، وإن أسلوب كتابة الرسـائل يتصـف بتكرار جملة معينة أكثر من مرة ، وكما قلت ينقص كتابة الرسائل المنهج والترتيب.

وآسيا الصغرى ومصر وغيرها .. من البلاد التى انتشرت فيها مبادئ الإسماعيلية وكان لها فيها تأثير ظاهر ممتد حتى العصر الحديث وخاصة فى مجالات السياسة والحكم والصراع على السلطة وقيام الثورات العربية وإختلاف المذاهب العقائدية كما هو واضح ، وتضم سوريا ولبنان واليمن وإيران وبقية البلاد الإسلامية . أما عن الثورات العربية فخير مثال لذلك ثورة الشباب فى تونس ومصر عام ٢٠١١.

رابعاً : مصادر فلسفة إخوان الصفا:

وبعد أن وقفنا على نشأة إخوان الصفا من حيث الزمان والمكان (العصر – البيئة) نرى أنه من المناسب أن نقف أيضاً على المصادر التى استقى منها الإخوان فلسفتهم وعلومهم وآدابهم ، خاصة فيما يتعلق بالطبيعيات والسياسات ونظام الحكم.

وبادئ ذى بدء يؤكد الإخوان أنهم لايتعصبون لمذهب من المذاهب ولايعادون علماً من العلوم ، بل إن من أهم الواجبات على المسلم طلب العلم الذى هو فريضة من الفرائض التى ينبغى أن يقوم بها. وقد أوضح إخوان الصفا الصفات التى ينبغى أن يتحلى بها طالب العلم فذكروا فى هذا الشأن سبع خصال هى :

السؤال والصمت – والإستماع – التفكر – العمل – الصدق – الذكر – ترك الاعجاب[1].

---

[1] إخوان الصفا : الرسائل – ج١ – ص١٤٧.

إذن ليس هناك ما يمنع البتة من أخذ الحقيقة من هذا أو من ذاك رغم ما قد يختلف عليه مع الآخرين فى بعض العقائد والأفكار، وهذه بلا شك نزعة طيبة من إخوان الصفا وخلان الوفا شبيهة بتلك التى نادى بها فيلسوف العرب والإسلام – من قبل الكندى[1].

.. وهنا يتبادر إلى الأذهان التساؤل الهام بمن تأثر الإخوان فى فلسفتهم وعلومهم ؟

.. لقد ناقش استاذنا المرحوم د.عاطف العراقى موضوع التأثر والتأثير فى جانب هام من الجوانب التى يدعو إليها فى منهجه العقلى حيث يذكر " إن الفلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بأفكار من سبقهم فإنهم بدورهم قد أثروا فى تفكير بعض من جاء بعدهم ، ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف فالثابت أن مفكرينا قد أخذوا كثيراً من أفكار الأمم السابقة ، وخاصة اليونان[2].

.. ويؤكد إخوان الصفا أيضاً أن مذهبهم هو النظر فى جميع الموجودات بأسرها ، ويستغرق المذاهب كلها ، " ويجمع العلوم جميعها الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هى كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة ، وعالم واحد ونفس واحدة[3].

---

[1] د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه– ص٣٣٩ – طبعة القاهرة – عام ١٩٧٨م.

[2] د. عاطف العرابى : مذاهب فلاسفة المشرق – ص٢٠ – الطبعة السادسة – دار المعارف – القاهرة – عام ١٩٧٨.

[3] إخوان الصفا : الرسائل : ج٤ – ص٤١ ، ٤٢.

وبالرغم من محاولة الإخوان تأكيـد نزعـتهم هـذه ، وتكرارها فى الرسائل بين آن وآخر إلا أنهم لم يتخلصوا من نزعة التمييز أو التعصب فى بعض المسائل التى كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل:

مسألة الإمامة .. وهذا ما يؤكده المستشرق آيف ماركيةYves Marquet[1] ومسـألة الإمامة تدخل فى صميم فلسفة السياسة إلاّ أن جميع فرق الشيعة لهم نفـس المـنهج والتعصب فى هذه المسألة ، وتعتبر من أهم العقائد لديهم فلا غـرابة فى ذلك إذا إعتبرنا إخوان الصفا من الشيعة الاسماعيلية ، أو هم كما قلنا – طلائع فلاسفة الاسماعيلية.

.. وعلـى أيـة حـال نستطيع أن نقول : إن الإخوان أخذوا علومهم وفلسفتهم من أربعة مصادر نحصرها كلها فى مصدرين هما:

المصدر اليونانى ، والمصدر الإسلامى

١– <u>كتب الفلسفة بصورة رئيسية:</u>

" الكتـب المصـنفة علـى ألسـنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات"[٣] ، والرسائل تشير فى عديد من المواضع إلى كتب الفلاسفة مثل كتاب: المجسطى فى علم النجوم لبطليموس ، وكتاب الأصول فى علم الهندسة لإقلـيدس ، وكـتاب الوصية الذهبية لفيثاغورس ، وكتاب أثالوجيا ، وكتاب

---

(1) Yves Marquet: Imamat, Resurrection et Hierachie Selon les Ikwan El-Safa Revue des Islamiques Annee 1962, Paris. P. 49.

(٣) إخوان الصفا : الرسائل : ج٢ – ص٤٢.

المقـــالات (قطــيغورس) وكـــتاب العبارة (بارى ارمنياس) ، وكتاب القياس فلورفوريوس ، وقد لقبه الإخوان بالصورى نسبة لمدينة صور اليونانية.

هــــذا بالإضـــافة إلـــى بعــض الكتب السياسية والأخلاقية لافلاطون ومحاوراتــــه عـــــن ســـــقـــراط ونيقوماخى وغيرهم مـــن الفلاسفة اليونان والاســـكندرانيين ، كما أخذوا أيضاً عن كتب الفرس وفلسفتهم ، ومن تناسخ الهند وفلسفتهم ، وأهم هذه الكتب : كتاب كليلة ودمنة(للفيلسوف الهندى بيديا) والـــذى نســـجوا على منواله أكبر وأهم رسائلهم الباطنية ، وهى رسالة كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها[1] وأيضاً فلسفة الرموز والطلاسم.

ويمكـــن أن نعتـــبر هذا المصدر يونانياً فلسفياً يجمع بين الفيثاغوريين والأفلاطونية المحدثة والأرسطية .. إلخ.

٢- الكتب السماوية:

بصورة استشهادية واستدلالية على صحة النظر الفلسفى وإخوان الصفا يذكـــرون فـــى رسائلهم ما يدل على ذلك: " .. الكتب المنزلة التى جاءت بها الأنبياء صلوات الله عليهم مثل: التوارة (موسى) والإنجيل (عيسى) والفرقان- أى القرآن الكريم – محمد (ﷺ) وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها

(1) نفـس المصدر : انظر على سبيل المثال لا الحصر : جـ ١ ص٤٩ ، ٧٢ ، ١٣٨ ، ٢٦٦ ، ٢٦٩ ، جـــ ٢ ص١٧٨ ، ٣٧٨ ،جـــ ٤ ص ٤١٤ ، ٤١٨ ، ٤٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٧ ، ٣٠٤

بالوحى من الملائكة ، وفيها من الأسرار الخفية[1] ، ولاتكاد تخلو رسالة من رسائل إخوان الصفا من الاستشهاد بآيات الكتب السماوية أو بحديث من أحاديث الرسول (ﷺ) ويمكن أن نعتبر هذا المصدر إسلامياً دينياً . حيث الاعتماد على الكتب السماوية . وهذا رد قاطع على كل من يعتبر إخوان الصفا من الفرق الخارجة عن الإسلام !!

٣- التأمل النظرى

والمعرفة المستمدة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية وهى التى يسميها الإخوان: " الكتب الطبيعية " ، ويوضح الإخوان معناها بقولهم: " الكتب الطبيعية وهى صور أشكال الموجودات بما هى عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجرامها وتصاريف الزمان وإستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات"[٢].

٤- العلوم الباطنية :

أو علم الأعداد ، والحركات والحروف ، وعلم الجفر المعروف لدى الفرق الباطنية ، وفرق الشيعة بصفة عامة والشيعة الإثنى عشرية[*] بصفة

---

(١) إخوان الصفا : الرسائل : ح٤ – ص٤٢ ، ٤٣.

(٢) نفس المصدر السابق .

(*) لقد نسبت الشيعة الإثنى عشرية وغلى الإمام جعفر الصادق بالذات : العلم بما كان وماهو كائن وما سيكون إلى يوم القيامة وأن عنده علم الجفر وهو : كتاب مكتوب فى جلد ثور صغير والجفر منه الأبيض ومنه الأحمر ، والأبيض فيه زابور داود وتوراة موسى وإنجيل عيسى وصحف إبراهيم والحلال والحرام ، والأحمر وهو السلام يفتحه صاحب السيف أو=

خاصة وهذ العلوم هى التى يسميها الإخوان " الكتب الإلهية " التى لايمسها إلا المطهرون من الملائكة.

" وهــى جواهــر الــنفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريفها وتحريكها لها وتدبيرها آياها ، وتحكمها عليها وإظهار أفعالها بها ومنها حالاً بعد حال على ممر الزمان.."[1].

.. نــود أن نقول .. إخوان الصفا إذن يحثون على البحث عن الحقيقة وفى سبيل ذلك نراهم لايجدون أى حرج فى أخذها من بعض الممل والنحل الأخرى ، والتى يختلفون معها فى عقيدتهم ، وإخوان الصفا كمسلمين مؤمنين بما جاء به القرآن الكريم آمنوا بها وأفادوا منها.

وتشير الرسائل إلى أن الإخوان قد أطلعوا على كتب العديد من الفرق الإسلامية وغير الإسلامية وكانت أحد مصادرهم كتابات تلك الفرق ومؤلفاتهم فالإخوان جمعوا المعلومات من كل المصادر وفى كل فن وعلم وحكمة[2].

ونستطيع القول بأن جماعة إخوان الصفا متأثرة من غير شك بما كان فــى العالم اليونانى من محاولات تشبه محاولتها السياسية ، ومتأثرة بمحاولة

=القــائم للقــتل ونــرى أن هذه مجرد آراء منسوبة إلى الشيعة ويرويه عن الصادق من يريد الطعن فيه ، ومن باب ما سيقع لأهل البيت على العموم ، ولبعض الأشخاص على الخصوص مــنهم.يــراجع ذلك تفصيلاً : د. صابر أبا زيد: الإلهيات لدى الشيعة الإثنى عشرية- مرجع سابق – ص٥٦.

(١) إخوان الصفا : الرسائل: حــ٤ – ص٤٣.

(٢) د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه – ص٣٤٠

الفيثاغوريين ومتأثرة بمحاولة أفلاطون ، وكان حظها من التوفيق كحظ الفيثاغوريين ، فقد وفق الإسماعيليون إلى وجود سياسى مكن لهم فى بعض الأرض ، ونشر الرعب حيناً فى العالم الإسلامى(١).

وعلى الرغم من ذلك فإن رسائل إخوان الصفا دائرة معارف فلسفية جمعت بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس ، ومن هنا يمكن أن نطلق عليها فلسفة ذات نزعة تلفيقية توفيقية.

وأخيراً .. نود أن نؤكد أن إخوان الصفا وخلان الوفا تأثروا بالكندى فى فلسفته الطبيعية والسياسية ، وبالمترجمين وآرائهم وبالفارابى فى إحصائه للعلوم وكتب السياسة والمدينة الفاضلة ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدائرة المعارف التى كانت معروفة فى أيامهم.

.. ولنا الآن أن نتعرف على تلك الرسائل وسنرى إلى أى مدى كان التأثر والتأثير ، وما هى محتويات تلك الرسائل ؟ وإلى أى مدى كان الإخوان موفقين فى أن يجعلوا من كتاباتهم فى كل فن مثار إعجاب الباحثين رغم الغموض الواضح فى بعض آرائهم التى تحتاج إلى صبر وأناءة فى فهم وجهة نظرهم وفك طلاسم عباراتهم .

خامساً: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا والبعد السياسى:

لقد إجتمع إخوان الصفا فيما بينهم وأخذوا يضعون كما ذكرنا على مؤلفات القدماء سواء اليونان منهم أو المسلمون أو الهنود وغيرهم، وزادوا

---

(١) إخوان الصفا : الرسائل : مقدمة د. طه حسين – ج١ – ص٩.

فـــى درســـهم وبحـــثهم وكان من نتائج ذلك كله أن ترك لنا هؤلاء الإخوان موسوعة رسائل إخوان الصفا.

فما هو منهج إخوان الصفا فى كتابة رسائلهم ؟

وماهو عدد تلك الرسائل ؟

وماهى أهم محتويات الرسائل ؟

١- المنهج :

.. لقد تخطى إخوان الصفا معظم فروع الفلسفة ، وعلم الكلام ، وقسماً كبـــيراً من التصوف – فى رسائلهم وفى منهج الرسائل بيانات كافية على أن فلسفة إخوان الصفا تستغرق كل الآراء إلاّ إن الأثر اليونانى هو الشائع بل هو الظاهـــر علـــى غيره حتى يكاد يطمس الأساس الإسلامى العربى فى بعض الأحـــيان ، وهذا ما جعل البعض يتهم الإخوان بالكفر والإلحاد والأمر بحرق الرســـائل ، وهذا يعتبر نقصاً فى استيعاب ما فى الرسائل من معان ، وفلسفة تعتبر بحق حركة تنوير أمتد أثرها إلى العصر الحديث.

.. ولكـــن على الرغم من ذلك نؤكد ظهور مبادئ التصوف الإسلامى فى الرسائل وبالرغم من الاستشهاد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة – كما ذكرنا من قبل – تكاد رسائل الإخوان أن تكون إسلامية عربية من جهة واحدة فقـــط ، وهـــى أنها طبقت مبادئ الإسلام على الفلسفة وخاصة فلسفة اليونان وجمعـــت منهجياً ، فلسفة اليونان مع حكمة الهند مع حكمة فارس مع مبادئ النصـــرانية مـــع مظاهر الوثنية ، وكلها تساوى فلسفة تلفيقية حيرت جموع الناس وقتها فى المجتمع الإسلامى.

.. وتـبدأ فلسـفة الإخوان بالنظر فى الرياضيات وبالتلاعب بالأعداد والحـروف ثم تنتقل إلى المنطق والطبيعيات فترد كل شئ إلى النفس وما لها من قوى وتنتهى أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفى[1].

ويذكر هنرى كوربان أن دعوة إخوان الصفا ومنهجهم تهدف إلى نشر آرائهم بين العامة ولكن العامة عندهم لاتحمل المعنى الذى ألفنا معرفته خاصة فى مجال السياسة موضوع الكتاب.

ومـن الثابت أن منهج الإخوان كان منهجاً يدعو إلى التحرر الروحى ولكن هذا لايعنى أنها دعوة عقلية ، أو " لا إرادية " إذ أن ذلك لا يعد بالنسبة للإخـوان تحريراً بل ينبغى حمل " المستجيب ، إلى أن يحيا على شاكله الله وهـذه الفلسفة التعليمية هى عداد فلسفة اليونان[2] ، وهذا أيضاً ما سنجده لدى فلاسفة الشيعة الإسماعيلية.

وغاية منهج إخوان الصفا يتضح من خطبهم فى الرسائل ، وهى إسقاط دولـة قائمـة قد دب فى جسمها الوهن والضعف والانحلال ، ويعتقدون أنها دولـة الشر وإقامة دولة أخرى ، يعتقدون فيه أنها دولة الخير ، ويرون نقل السـلطان والقوة من أهل بيت إلى أهل بيت آخر ، ومن بلدة إلى بلدة أخرى

---

[1] د. حسـن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية – مكتبة النهضة المصرية – طبعة رابعة – عام ١٩٨١ – ص٤٦٥.

[2] هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة افسلامية – ص ٢١١.

فغرضهم السياسى كان إسقاط الدولة العباسية أتخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب[1] وتشتيت العقول.

.. وإخــوان الصفا .. صنفوا رسائلهم وأفردوا لهــا فهرســاً وسموها رســائل إخــوان الصفا وخلان الوفا .. وجمعوا فيها أنواع المقالات والعلوم والفــنون عــن طــريق الاختصــار والإيجاز وضموها اربعة أجزاء كبيرة وختموها بالرسالة الجامعة كما سنرى.

وأخــيراً نود أن نقول : إن منهج الإخوان فى رسائلهم كان تحليلياً ذا نــزعة توفيقــية لكن دون ربط أو وحدة عضوية ، تجمع أشتاتاً من المعارف والعلوم والفنون والآداب.

٢- **العــدد:**

.. وكمــا اختلف الباحثون حول عصر جماعة إخوان الصفا وزمانهم اختلفوا أيضاً حول عدد رسائلهم ومشتملاتها.

نود أن نقول .. إن أول من أختلف في عدد الرسائل هم إخوان الصفا أنفســهم ، فيذكرون فى فهرس رسائلهم أن عددها : " أثنتان وخمسون رسالة فــى فــنون العلــم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعانى"[2] وفى موضــع آخــر يذكرون أنها : " أثنتان وخمسون رسالة ، ورسالة فى تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق"[3].

---

(١) عمر الدسوقى : إخوان الصفا – ص ٩٢.

(٢) إخوان الصفا : الرسائل – المقدمة – ص١٧ أيضاً: ج١ – ص٢١.

(٣) نفس المصدر : ج١ – ص٤٣.

وقـــد تصـــور البعض ان عبارة " رسالة فى تهذيب النفوس .." عائدة على رسالة مستقلة تزيد العدد إلى ثلاثة وخمسين.

وهـــذا مـــا يذكـــره الأب يوحنا الفاخورى فى درسة التحليلى لفلسفة الاخوان فيؤكد ان البعض عدوا رسائل الإخوان ثلاثاً وخمسين رسالة[١].

ويرى أن المقصود هو الرسالة الجامعة لإخوان الصفا لأنهم يعتبرون الرسالة الجامعة خارجة من جملة الرسائل أى أنها مستقلة[٢] ، وهى تجمع كما سنرى كل الرسال فى رسالة واحدة لذلك سميت بالجامعة.

.. أمـــا فـــى رسالة " أجناس العلوم وأنواعها"[٣]فقد ورد أن الرسائل إحـــدى وخمسون رسالة كما جاء فى الرسالة العاشرة من الرسائل الناموسية الإلهية أن عددها إحدى وخمسون رسالة.

.. وكمـــا اختلف الإخوان أنفسهم حول الرسائل وعددها ، فقد اختلف المؤرخـــون والباحثون الذين اهتموا بدراسة إخوان الصفا ، فالتوحيدى ، وقد نقل عنه كثير من الباحثين والدارسين ذكر أن جماعة زيد بن رفاعة .. صنفوا خمســـين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً ، وأفردوا لها فهـــرساً وسموها رسائل إخوان الصفا.."[٤].

---

(١) الأب يوحنا الفاخورى : إخوان الصفا – درس تحليلى لفلسفتهم – ص٧.

(٢) أخوان الصفا : ج٤ – ص٢٥٠

(٣) نفس المصدر : ج١ – ص٧٧ ، أيضاً : ج٤ – ص٢٨٣.

(٤) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة – ج٢ – ص٥.

أمـــا القفطى صاحب إخبار العلماء فيذكر أن الرسائل : " عددها إحدى وخمســون مقالة ، خمسون منها فى خمسين نوعاً من الحكمة ، ومقالة حاوية وجامعة لأنواع المقالات على طريق الأختصار والإيجاز "[1].

أما د. حسن إبراهيم من المعاصرين – يقول : إن رسائل إخوان الصفا تعتــبر أشـــبه بدائرة معارف أخذت من كل مذهب فلسفى بطرف ، وتدل فى الوقــت نفسه على أن مؤلفيها نالوا حظاً موفوراً من الرقى العقلى ، وتتألف دائـــرة المعـــارف هـــذه من إحدى وخمسين رسالة تقوم على دعائم من العلم الطبيعى[2] ، ولعله يقصد العدد لكن دون ذكر الرسالة الجامعة.

.. ولكن لماذا هذا الإضطراب فى عدد الرسائل؟

.. نـــود أن نقـــول إنه ربما يعود ذلك أساساً إلى إختلاف مخطوطات الرسائل نفسها والتى طبع بعضها فيما بعد عدة طبعات[*].

وعلـــى الـــرغم من ذلك نرجح أن عدد الرسائل هو أثنتان وخمسون رسالة بما فيها ذلك الرسالة الجامعة ، ومن أهم الأسباب التى دفعتنا إلى ذلك

---

[1] القفطـــى: إخـــبار العلماء بأخبار الحكماء – تصحيح محمد أمين الخانجى – مطبعة السعادة – القاهرة – عام ١٣٢٦هـــ– ص٥٨

[2] د. حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية – مرجع سابق– ص٤٦٥.

[*] تفـيد طبعة ديتريصى الالمانى فى ليبزج عام ١٨٨٣م بأن عدد الرسائل خمسون رسالة ، أما طـــبعة بومباى١٨٨٦م ، وطبعة بيروت – دار صادر – ١٩٥٧م ، وطبعة القاهرة ١٩٢٨م–١٣٤٧هـــ – والـــتى أعتمدنا عليهما فى الدراسة بصورة رئيسية تفيد كلها بأن عدد الرسائل أثنتان وخمسون رسالة بما فى ذلك الرسالة الجامعة .

الترجيح هو الإتفاق التام بين عدد الرسائل وأسمائها وترتيبها فى الفهارس لكل الرســائل ، وكذا الرسالة الجامعة ، والتى أيضاً نجد حولها إختلافاً ولا نرى لهذا الإختلاف بين الباحثين حول عدم نسبة الرسالة الجامعة لإخوان الصفا – أى مــبرر – حيث أن الرسالة الجامعة لاتلخص الرسائل بل هى تكملها أيضاً وســوف يتضح ذلك لمن يتعمق دراسة فكر الشيعة وفكرة إمام الزمان وأثر فكــرة الزمان على فكرة المهدى المنتظر(*) ، وكيف أن الرسالة التاسعة من الرســائل الناموســية مكملة للرسالة الثامنة من الرسائل الناموسية الإلهية فى الرســالة الجامعة. والشيئ المستغرب أن يذكر الداعى المطلق " إدريس عماد الدين " فى كتابه " زهرة المعانى " أن عدد الرسائل التى صنفها إخوان الصفا ثلاثة وخمسون رسالة ، ويقول البعض منهم أسماء بعض الشخصيات التى لها صلة بهذه الرسائل من هذه الأسماء نجد:–

- أبا سليمان محمد بن معشر البستى المشهور بالمقدسى .
- وأبا الحسن على بن هارون الزنجانى
- ومحمد (أبو الحسن) العوفى.
- ومحمد بن أحمد النهرجورى.
- ثم زيد بن رفاعة أو جماعته.

(*) لمزيد من التفاصيل أعد المؤلف فصلاً عن المهدى المنتظر ضمنه كتاب الإمامة الإثنى عشرية " شخصيات وآراء " – دار الحضارة للطباعة والنشر – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

.. وأصحاب هذا الإتجاه اعتمدوا على ما أورده أبو حيان التوحيدى فى " الإمتاع والمؤانسة"[1]. وذلك فى إطار حديثه إلى وزير صمصمام الدولة من عضد الدولة البويهى عن زيد بن رفاعة حيث قال:

" .. وقد أقام زبد بن رفاعة بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادق بها جماعة هم ما ذكرناهم من قبل .. ".

ويحكى لنا أبو حيان التوحيدى حواراً دار بينه وبين وزير صمصمام الدولة حيث كان قد أتهم فى دينه فكان إن قال له " إنه تكلم فى كل شئ وعن طبيعة الجماعة أنهم تألفوا بالعشرة وتصادقوا بالصداقة واجتمعوا على الطهارة والنصيحة وذلك لأنهم قالوا – أى إخوان الصفا فى رسائلهم : " إن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولاسبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة "[1].

.. ويقول د. مصطفى غالب فى هذا الصدد : " .. إنه لاتزال أسماء أولئك المؤلفين مجهولين بالرغم من أن أكثر المؤرخين والفلاسفة نقبوا عنها بدون جدوى.

---

[1] أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة – ص٧ أنظر أيضاً: هنرى كوربان – تاريخ الفلسفة الإسلامية – ص٢١٠ حيث يذكر أن بعض الفلاسفة والمؤرخين كالتوحيدى وابن القفطى والشهرزورى يذكرون لنا أسماء بعض الإخوان الذين ساهموا فى كتابة هذه الرسائل وقدموا نفس الشخصيات التى سبق ذكرها.

[1] إخوان الصفا : الرسائل : ح١ – ص٦ – مقدمة نشرة بيروت – دار صادر – ١٩٥٧م.

وأخيراً بعد محاولات كثيرة تمكنا من العثور على أسماء بعض مؤلفى رسائل إخوان الصفا ، من بعض المخطوطات الإسماعيلية السرية"[١].

.. ثم يذكر قائمة بأسماء مؤلفي الرسائل فى إثنتى عشرة شخصية منهم الأربعة الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدى ، وأضاف إليهم وهم بالترتيب[٢].

١- أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي.

٢- أبو الحسن على بن هارون الزنجاني.

٣- أبو أحمد المهرجانى (أو النهرجورى عند البعض).

٤- أبو الحسن العوفى.

٥- أبـــو حـــيان التوحـــيدى (أول مؤرخ يذكر أبو حيان ضمن قائمة مؤلفى الرسائل بعد أن كان الباحثون والمؤرخون يعتمدون على كتب أبى حيان نفسه فى ذكر أسماء المؤلفين).

٦- زيد بن رفاعة.

٧- محمد أبو الفرج (لعله يقصد الأصفهانى)[٣]

٨- أبـــو سليمان محمد بن طاهر السجستانى (نشك فى أن يكون من مؤلفى الرسائل وهو طالما هاجم وندد بإخوان الصفا).

---

[١] د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية – ص١٤٩.

[٢] نفس المرجع : ص١٥٠ وما بين القوسين تعليق من عندنا.

[٣] د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوى الإسماعيلية – ص١٤٩.

٩- أبو زكريا العمرى.

١٠-عبد السلام بن الحسين البصرى.

١١-أبو سفيان.

١٢-الحلوانى.

.. ويعتقد د.غالب أن هذه الأسماء الحقيقية لإخوان الصفا وخلان الوفا ونرى أن الشخصيات الستة الأوائل لعلهم من مؤلفى الرسائل ، إذا كان إتجاه أصحاب الرأى الرابع على صواب ، حيث لم يقم أى مؤرخ يذكر بقية الأسماء فـــى أى مرجع بها أكثر من ذلك نجد بعض الباحثين ومنهم عارف تامر يتهم ويهـــاجم حديـــث " أبى حيان التوحيدى " المشهور بأنه لايشفى عليلاً ولا يفى بـــالمطلوب ولايصـــلح أن يكـــون مصدراً يوصل إلى الأهداف التى يقصدها العلمـــاء.."[1] ، ورغـــم ذلك يمكن القول بأن جميع آراء العلماء والمؤرخين تدورحول فلك حديث أبى حيان هذا.

تعقيب:

.. وإذا كانت المصادر التاريخية لاتكفى لترجيح أحد هذه الآراء على غيرها ، فقد ترتب على ذلك تضارب وتفاوت آراء الباحثين من جهة ، ومن جهة أخرى ظهرت محاولات توفيقية بين الآراء المختلفة مما أدى إلى زيادة اللبس والغموض فى هذا الموضوع.

---

[1] عارف تامر : حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا – ص٧ ، ص٨.

.. ومما يزيد من أهمية إخوان الصفا كثرة الجدال حول مؤلفى الرسائل وأهم شخصياتهم ، ومن هم ؟ وماهو عصرهم ؟ وأين ومتى عاشوا ؟

.. وأخيراً نود أن نقول : إن رسائل إخوان الصفا ظهرت على مراحل ولا أقول – كما يحلو للبعض – إن التوفيق الملائم بين كافة الآراء هو الحل المناسب لفض ذلك الاشتباك.

.. وفى تصورى أن مؤلفى الرسائل يعدون من طلائع فلاسفة الاسماعيلية الذين كتموا هويتهم عن الناس خوفاً وتقية من الحكام الطاغين وبناء على عقيدة التقية التى تعتبر من أهم عقائدهم بإعتبارهم من الشيعة وأخذوا فى الظهور على أدوار وأكوار كلما تحسنت الظروف السياسية وذلك إبتداء من الإمام عبد الله بن المبارك (ت١٨٢هـ – أحد الأربعة الحرم) إلى الإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل (ت ٢١٢هـ) الذى أمر بتدوين الرسائل إلى إبنه الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد (ت ٢٢٩هـ) إلى عبد الله بن سعيد (ت ٢٤٠هـ وما بعدها) الذى هو نفسه مسلمة بن قاسم الأندلسي.

ونرى أنه ألف على منوال رسائل الإخوان ولكن لم يؤلف ولم يشترك فى تأليف الرسائل موضوع دراستنا.

.. ومما يؤكد لنا أن مؤلفى الرسائل من طلائع فلاسفة الإسماعيلية إن أغلب دعاة الإسماعيلية وفلاسفتهم ألفوا رسائلهم على منوال رسائل إخوان الصفا حتى لتتعجب إذ ترى أن بعض الجمل والتركيبات اللغوية والعبارات مطابقة تمام الإنطباق مع عبارات وأسلوب كتابة رسائل إخوان الصفا وخلان

الوفـــا ، ولنضـــرب لذلـــك أمثلة لبعض رسائل دعاة الإسماعيلية ممن تأثروا بالإخوان.

- رســـالة مطـــالع الشموس فى معرفة النفوس – تأليف الداعى الإسماعيلى شهاب الدين فراس (ولد سنة ٨٦٨هـــ) وهذه الرسالة فى التوحيد والتنزيه والتجريد وفى حدوث العالم وفى النفس الناطقة وفى المعاد .. إلخ.
- رســـالة أســـبوع دور الســـتر لأكـــبر دعاة الإسماعيلية أحمد حميد الدين الكرمانى (ت ٤٠٨هـــ).
- القصيدة الثانية نظم عامر بن عامر البصرى.
- رســـالة الدستور دعوى المؤمنين للحضور – تأليف شمس الدين بن أحمد بن يعقوب الطيب وتحدث فيه عن شروط المستجيب صفات المرشد وكلها أســـاليب تعليمـــية تماماً كأساليب مؤلفى رسائل الإخوان ، وقد قام عارف تامر بتحقيق أهم رسائل دعاة الإسماعيلية(*).

ومـــن يقـــرأ رســـائل إخوان الصفا والرسائل التى ذكرناها يجد تلك العـــبارات الخطابـــية فـــى بدايـــة كـــل فقرة .. هذا فضلاً على التشابه فى موضوعات الرسائل.

" .. أعلم أيها الأخ البار الرحيم .."

(*) تذكر منها : ثلاث رسائل إسماعيلية – دار الأفاق الجديدة – طبعة أولى – ١٩٨٣–بيروت
أربع رسائل إسماعيلية – دار مكتبة الخياة – طبعة ثانية – ١٩٧١م – بيروت
خمس رسائل إسماعيلية .. إلخ.

" .. أعلم أيا الرفيق والشقيق .."

" .. أعلم أيها الأخ البار الرشيد .. أيدك الله وإيانا ، وهكذا .."

.. ونخـــتم هذا الفصل بتوضيح موقف أهل المذهب السنى الحنيف من رســـائل إخوان الصفا وخلان الوفا ونكتفى بذكر حادثة أمر الخليفة المستنجد فـــى عـــام ٥٥٤هـــــ/١١٥٠م بـــأن تحرق جميع رسائل إخوان الصفا سواء الموجود منها فى المكتبات الخاصة أو العامة كما حدث مع فيلسوف المغرب العربى ابن رشد ، وهذا ما حدث مع مؤلفات الفيلسوف ابن سينا أيضاً ، ومع ذلك فقد وصلت إلينا كتاباتهم .. وهكذا دائماً فى كل عصر نجد بعض الحكام يتحرشون بالعلم والعلماء . نعم .. لقد وصلتنا رسائل إخوان الصفا ومخطوطة بـــل مـــترجمة إلـــى الفارسية والتركيبة والهندية ، ولقد كان لها الأثر الأكبر والـــبالغ مداهـــا إلى جميع المفكرين والمتصوفة والفلاسفة فى الإسلام وظل اثـــرها فى حركة التنوير والتجديد والإصلاح فى المجتمع حتى عصر جمال الديـــن الأفغـــانى ومحمد عبده وإقبال الذين لهم باع طويل فى الفكر السياسى الإسلامى.

.. حقا .. إن جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا .. هم ..

" نفوس متوقدة توارت وراء غيوم السياسة

وبثت من خلالها أشعة العلم والمعرفة فى أرجاء العالم ".

سادساً: السياسة عند أخوان الصفاء(المفهوم– المعنى):

لابد لكى نستطيع أن نضع مفهوم الأخوان للسياسة فى إطار عصرهم مــن أن نعــرض بصــفة عامة لمفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين ، ثم المفهوم العام لمعنى السياسة فى العصر الحديث.

١– مفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين:

لقد كان قصد الأقدمين من فلاسفة العرب من كلمة " سياسة " هو تلافى الخلل وإصلاح ما فسد . ولقد فقد كثير منهم مقالات ووسائل فى السياسة تكاد تتشــابه محــتوياتها ، بل تكاد تتشابه عناوينها ، يجمعها سمة واحدة هى ربط مفهوم الأخلاق بالسياسة.

فالكندى(١) مثلاً ، الذى أشتهر بأنه أول فيلسوف عربى ، رغم محاولة الــبعض إنكــار أنــه كــان أول فيلسوف سياسى عربى ، بلغت عدد كتاباته السياسية أثنى عشرة رسالة فى السياسة والأخلاق وسبل الفضائل(٢) ، وأخوان الصفاء ، المعاصرين للكندى كتبوا بضعة رسائل فى السياسة وتهذيب النفس وإصــلاح الأخلاق ، علاوة على العديد من الفصول التى تحمل طابعاً سياسياً والتى أحتوتها كثير من رسائلهم التى لاتحمل عناوينها مدلولات سياسية(٣).

---

(1) D.Sunkp. AI-Farabim fusul Al Madani. Cambridge 1961 – P.5 – Ibid.P.

(٢) الأب مكارثى : التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب – بغداد – ١٩٦٢..

(٣) أنظر الرســائل أرقام: ٦،٩،١٦ ، ٥٠ من رسائل أخوان الصفا على سبيل المثال . ومما لاشك فــيه أن الأخوان تعمدوا – على سبيل التقية – وضع عناوين لاتحمل مدلولات سياسية لبعض رسالهم ذات الطابع السياسى.

والفـــارابي أوائل القرن الرابع الهجرى كتب أكثر من عشرين رسالة مـــنها أربع رسائل على الأقل في موضوعات السياسة والسعادة والأخلاق[1] وإبن سينا أواخر القرن الرابع لـــه رسالة فى السياسة ، علاوة على الفصول المتعددة ذات الطابع السياسى التي وردت فى كتاب الشفاء والتى عالجت إلى جانب المسائل السياسية مسائل الأخلاق والسعادة والمعاملات[2].

والملاحـــظ على هذه الكتابات وغيرها من الكتابات الإسلامية فى نفس المجال أنها تخلط بين الأخلاق والسياسة دون تمييز كل منهما عن الآخر نظراً للطابع الدينى السائد فى السياسة والحكم ، فضلاً عن أن تعاليم الدين الإسلامى تجعل من الأخلاق أساساً لقواعد المعاملات والسياسات.

فإذا كان المراد من السياسة على وجه الإطلاق تلافى الخلل وإصلاح مـــا فسد ، فالأجدر بالإنسان إصلاح ما فسد فيه أو بسببه ، ومن ثم فليس بين سلوك الإنسان فى نفسه (أى الأخلاق) وبين سلوكه مع غيره (أى السياسة) خـــلاف . فلإنســـان الفرد والإنسان السياسى يسيران جنباً إلى جنب ولايمكن فصل أحدهما عن الآخر.

ولذا أصبح الفكر السياسى الإسلامى فكراً أخلاقياً. ولا غرو أن فلاسفة الـــيونان الذيـــن أســـتمد منهم الفلاسفة الإسلام بعض أفكارهم السياسية ، ولم

---

(1) سعيد زايد : الفارابى – مرجع سابق – ص٢٢.

(2) إبن سيناء : الشفاء – مرجع سابق – الجزء الثانى – ص٦٥٣ وهو الفصل المُسمى فصل فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتها والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق.

يفصـــلوا بين الأخلاق والسياسة[1] وقد عبر أحد الفلاسفة المسلمين فى القرن الــرابع الهجرى عن حقيقة ارتباط السياسة بالأخلاق بقوله " من رضى لنفسه أن يكــون فى بعض شيمه حراً ، وفى بعضها عبداً فليس هو بذى نفس أبيه ومــن حاد عن الأفعال الجيدة لفرط الشغل تعجلاً إلى الراحة ، فليس هو بذى همة علية".

ورغبة الملوك فى الأدب تحيى الأدب ، وعند إستقامة طرائفهم يقوى الذنــب وعند إجتيائهم أهل الفضل تظهر الفضيلة . ولن يفرح العاقل بالنعمة التى لايستحقها ، والمنزلة التى ينالها بأسم غيره ، والفلج الذى يكون من جور الحكــم ، والظفــر الذى يتفق مع إرتكاب الخطار ، ولن يبلغ ألف رجل من إصـــلاح ألـــف رجل فى تصديق القول بالفعل . كما أن الأعمى لايمكنه أن يهتدى ، والفقير لايمكنه أن يستغنى ، وكذا أيضاً لايستصلح أحد غيره إلا بعد إصلاح منه لنفسه[2].

---

(1) M.Dunlop. Al Farabi ....op Cit. p3

وقد تحل بعضهم لكل من أفلاطون وأرسطو كتاباً فى السياسة قاما فيهما بتقسيم السياسة على أســاس مــزج السياســة بالأخلاق مثل سياسة الرجل لعبيدة وسياسته لخدمه وسياسته لأبنائه وسياســته لنفسه . وقد أصبح هذا التقسيم هو التقسيم السائد عند فلاسفة الإسلام كما سنعرض لـــه فـيما بعــد .. وفى تصورى أن قيام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق رسالتى السياسة للإســلام " لـــه ما يبرزه من هذا الجانب (أنظر : د. عبد الرحمن بدوى – الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٥٤).

(٢) العامرى : كتاب الإعلام بمناقب الإسلام – مرجع سابق – ص١٥١-١٥٢.

ونفــس المعنى أيضاً نجده لدى جيل الفلاسفة والكتاب المسلمين ، وقد عبر أحدهم على سبيل الاستشهاد والمثال ممن عاشوا فى القرن الحادى عشر الهجرى فى معرض حديثه عما تتضمنه الحكمة العملية بقوله " ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم المعاملات ، ثم السياسات لأن الكلام فيها بالنظر إلى السالك فى الســير إلــى الله بحسب حاله. فالأنسب بحالة أن يهذب أخلاقه **أولاً** ، ثم يعلم المعاملات فى الجملة **ثانياً** ، فإذا صار كاملاً كان عاملاً بالسياسات[١].

ويعتــبر أخــوان الصــفاء ممن بدأوا هذا المنهج فى عدم الفصل بين السياســة والأخلاق. حيث يرون أن الأخلاق ما هى إلا سياسة النفس ، ومن أســتطاع أن يسوس نفسه استطاع أن يسوس غيره فقد قالوا " أنه ينبغى لكل إنســان أولاً أن يبدئ بإصلاح أخلاق نفسه وعاداته ، فإذا عدلها وأستولــت فعند ذلك رام أن يصلح غيره[٢].

وفى الفصل الــذى خصصه الأخــوان للبحث فى عــرض السياسات " يجعــل الأخوان الأخلاق أو سياسة النفس فى الأساس لكل السياسة ، حيث يقولــون أعلــم أن الجسد مسوس ، والنفس سائس ، فأى نفس أرتاضت فى سياسة جسدها كما يجب ، أمكنها سياسة الأهل والخدام والغلمان ، ومن ساس أهله بسيرة عادلة ، أمكنه أن يسوس قبيلة ، ومن ساس قبيلة كما يجب أمكنه أن يســوس أهل المدينة كلهم ، ومن ساس أهل المدينة كلهم أمكنه أن يسوس

---

(١) الجــيلانى : التوفيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الأمامية الأثنى عشرية – مرجع سابق – ص٦١.

(٢) إخوان الصفا : الرسائل – الجزء الثالث – ص٥٣٤.

الـــناموس الإلهـــى ، ومـــن ساس الناموس الإلهى ، أمكنه الصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السماوات عالم الدوام ليجازى هناك بما عمل من خير"[1]، وقد ظـــل الجمـــع بين السياسة والأخلاق وخلط السياسة بالدين أو إضفاء الطابع الدينى الأخلاقى على الفكر السياسى هو المذهب السائد لدى فلاسفة المسلمين ومفكـــريهم السُنة منهم والشيعة حتى القرن التاسع عشر ؛ ومنذ ذلك التاريخ بـــدأت تظهـــر مناهج جديدة لمفهوم السياسة تعتمد أساساً على كتابات الفقهاء حـــول نظرية الدولة وممارسة السلطة السياسة ومحاولة تنظيمها وإدارتها أو تغـــيرها مـــن خلال نظرية الإمامة ومزجها بالنظريات السياسية الحديثة فى الحكم.

٢- مفهوم السياسة فى العصر الحديث:

أن أســـــاتذة السياســـة يمـــيزون بين مفهومين للسياسة فـــى العصر الحديث هما[2]:

١- السياســـة فـــى مفهومهـــا العـــام ، حيث تتمثل فى كونها نشاطاً إنسانياً ومجموعـــة مـــن الـــروابط الإجتماعية ، تستهدف إنتظام الحياة الداخلية للجماعـــة وحماية أمنها الخارجى فى خضم المصالح والمواقف والآراء والمعـــتقدات الـــتى تعـــبر عن تضارب المطامع . أى أن السياسة نشاط يســـتهدف رعاية الصالح العام ، وتغليب مصلحة الجموع الذين تضمهم

---

(١) المرجع السابق – ص٤٨.

(٢) د. عز الدين فودة : مقدمة السياسة – مرجع سابق – ص ١٨-٢٠.

الجماعـــة السياسية ، أسوة بغيرها من سائر فروع النشاط الإنسانى والتى ترتبط معها فى خدمة المجتمع الإنسانى.

٢- السياســة فــي مفهومهــا الخاص ، حيث تتميز عن كافة أنواع الأنشطة بموقعهــا كمركز استقطاب لتفاعلات النشاط الإنسانى ككل وبدورها فى الإمساك بخيوط سائر تلك الفروع والأنشطة.

- بما تمثله من مختلف القوى وعوامل التأثير والسلوك الإجتماعى وجمعها حولهــا ، وتحديــد علاقــتها بكل منها ، وإبراز الجانــب السياسى لها . فالجماعة السياسية المنظمة هي هيكل ضبط مجموعة الروابط الإجتماعية والأنشــطة الإنســانية - العامة منها والخاصة التى تمارس حركتها فى إطارها ، والتى تتــوزع بصورة واضحة حــول قطــب الحياة السياسية (مركز النشاط السياسى لهذه الجماعة) ، وتخضع لها بحكم ما لــه من ســلطة أو حكــم وسيطرة أو تأثير ونفوذ أو قوة ، وأن أثرت بدورها فى هــيكل ممارسة هذا القطب لسلطانه السياسى وصياغته للقرار فى ضبط السلوك لهذه الجماعة وعلاقتها بالجماعات السياسية الأخرى[١].

فمــن ناحية ، تتصف تلك الروابط والأنشطة بكونها ذات طابع سياسى فلــيس هناك من نشاط إقتصادى أو مهنى يرتفع عن مجرد المبادلات التلقائية ويستهدف نشاطاً عاماً لا مجرد علاقات فردية إلا وله جانبه السياسى ، وليس هــناك من حدث ثقافى أو إجتماعى لايقوم على مجرد الإعتبارات الأخلاقية

---

[١] المرجع السابق - ص١٨.

مـــن مـــودة ورحمة وعداوة أو صداقة ، يتخطى إطار العلاقات الفردية إلى نطـــاق النظام العام لحياة الجماعة إلا وله منظوره السياسى . ومن قبيل ذلك نشاط الاتحادات المهنية والعمالية والشركات التجارية والصناعية والمنظمات الدينـــية والثقافية والجمعيات العلمية والفنية والمؤسسات الجماعية . فهذه كلها من أنواع النشاط الذى تمارسه الجماعة البشرية فى ميادين تختلف من الناحية النظرية – فى طبيعتها ودوافعها وأهدافها عن ميدان النشاط السياسى ودوافعه فـــى الاســـتيلاء علـــى الســـلطة السياسية ولكنها من الناحية التطبيقية تتناول موضـــوعات متصـــلة .بموضوع النشاط السياسى الذى يهتم بإنتظام علاقات الأفـــراد والجماعات وضبطها ، كمسالة من مسائل الإدارة والسياسة والحكم والتأثير فيه[1].

ولهـــذا يكـــون الفارق بين الناحية العملية وبين ميدان النشاط السياسى البحـــت وغيره من ميادين النشاط الأخرى . ألا نرى على سبيل المثال ، أنه يصـــعب القـــول بأن الإضرابات العمالية من أجل المطالب اليومية وتحسين الظـــروف الصـــحية أو غيرها من أعمال ومطالب القيادات النقابية العمالية والمهنية ، هى نشاطات أو مطالب نقابية أو مهنية أحياناً ، كما يصعب إطلاق صفة النشاط السياسى عليهم أحياناً أخرى ؟ وكذلك الحال بشأن أنواع النشاط الأخرى التى يعتقد بكونها ميادين للحياة الثقافية أو الإقتصادية ... إلخ ؟[2].

---

(1) المرجع السابق : ص ١٨-١٩

(2) المرجع السابق : ص ١٩.

ومـــن ناحية أخرى هناك أنواع من النشاط الإنسانى هى أبعد ما تكون فى طبيعتها ودوافعها عن حوافز السلطة السياسية ، بحيث لايمكن أن تتصف بالطـــابع السياســـى ، فـــالواقع أنه لايوجد جماعة سياسية خالصة وإنما هناك أنـــواع ومستويات متمايزة من النشاط الإنسانى فى داخل كل جماعة بشرية . فالـــناس لايمارسون علاقات السلطة السياسية فحسب . وإنما يمارسون كذلك تقاليد ومعتقدات وآراء مشتركة من التعاون والحب والخير والكراهية والشر مناطها حكم الضمير والأخلاق فى الثواب وإرتكاب الآثام .

ومـــن هذا القبيل نشاط الجمعيات الخيرية والطرق الصوفية وجمعيات الصـــداقة وعلاقـــات الجـــوار وصلة الأرحام التى تمارس الحب والفضيلة والإحسان ، وعلاقات لاتضيف أن لم تحسب من الفرد – قدراً من الإحساس بالرغبة فى السيطرة أو القوة وحب السلطان[٢].

علـــى أن غلبة القيم السياسية على حياة الناس وإرتباطهم بإطار الحياة السياســـية المـــنظمة فى ظل السلطة ، كثيراً ما يظهر فى وصف أعمال تلك الجماعـــات الـــتى تمـــارس علاقاتها على أساس القيم الأخلاقية والإعتبارات الإنســـانية . إذا كثـــيراً مـــا توصف إدارة أو زعامة تلك الفرق والجمعيات وعلاقات الأبوة والبنوة ، وغير من المؤسسات غير السياسية اوصافاً سياسية فيعبر عن علاقة الرجل بأهل بيته بالسياسية ويعبر عن طريقة إدارة الجمعية الخيرية أو الجوقـــة الموسيقية بالدكتاتورية والديمقراطية فيصبح أسلوب إدارة هذه الجمعيات والمؤسسات متأثراً بالأوصاف والمصطلحات السياسية ، على

---

[٢] المرجع السابق : ص١٩–٢٠.

الــرغم من قيام أو إختيار أبعد المرشحين هوى السلطة والرغبة فى السلطان لرئاستها أو إدارتها ، أما لرجاحة عقله وسنه أو سمو فنه وقوة عمله.

٣- معنى السياسة عند أخوان الصفاء:

أن أول ما يسترعى الإنتباه فى فلسفة الأخوان السياسية هو إستخدامهم لكلمة السياسة ، ففى معرض ذكرهم للعلوم المنطقية ، ذكروا لفظ " بولوطيقا " بمعــنى كيفــية سياســة الأمور ووزنها وزناً صحيحاً ، ولهذا المعنى عرفوا البولوطيقا بأنه " معرفة صناعة البرهان"[١].

ولو عرفنا فى أى مرتبه من مراتب العلوم وضع الأخوان علم البرهان لوقفنا على مرتبة علــم السياسة أو " بولوطيقا " عندهم فهم يعنون بالبرهــان " ميزان العقل " قياساً على ميزان الحواس مثل الكيل والوزن[٢].

ولايضــع الأخوان على السياسة البولوطيقا أو صناعة البرهان – فى مرتــبة أعلى من مراتب المحسوسات فقط ، بل فى أعلى مراتب المعقولات أيضاً لأن صناعة البرهان ووزن الأمور فى سياسة الناس ، تؤدى إلى معرفة حقــائق الأشياء ، بإعتبار أن هذه الصناعة هى ميزان العقل[٣].ولأنها ميزان

---

[١] إخوان الصفا : الرسائل – الجزء الأول – ص٢٦٨.

[٢] إخوان الصفا : الرسائل – الجزء الثالث – ص٩٠.

[٣] المــرجع الســابق : ص٤٣٧-٤٣٨ ، والعقل عند الأخوان هو الإمام او السلطة السياسية كما سنعرض فيما بعد.

الحكماء فى التميز بين الحق والباطل[1]. ومن ثم يمكن القول بأن علم السياسة أو " بولوطيقا " من أشرف العلوم عند أخوان الصفاء ولاسيما وقد جعلوا الغاية من السياسة هى " صلاح الموجودات وبقاءها على أفضل الحالات وأتم الغايات[2]، كما يرون أن أصلح الأعمال وأجل الأفعال هى معرفة السياسات الدينية والدنيوية[3] وهذه المعرفة بالسياسات أو بصناعة البرهان جعلها الأخوان من أختصاص أعلى مرتبة فى جماعتهم التى تمثل مرتبة " الإمام " الذى لـه وحده حق التأويل وحق الاجتهاد.

٤- السياسة والرياسة عند أخوان الصفاء :

أن تعريف أخوان الصفاء للسياسة ووضعها فى أعلى مراتب العلوم إنما يتفق مع المفهوم السائد فى ذلك العصر بأن السياسة هى " تاج العلوم "

---

(١) الرسالة الجامعة : الجزء الأول – ص٢٢٨. وقد تكرر نفس المعنى ص ٢٦٦-٢٦٨ فى الرسائل ، والجزء الثالث – ص ٤٤٥، ٢٢٧-٤٤٨.

(٢) الرسائل : الجزء الأول – ص٣١٤ – (ويلاحظ أن إستخدام كلمة السياسة بإعتبار أن هدفها هو بلوغ أفضل الحالات ، يميز الأخوان عن معظم الفلاسفة المسلمين الذين عنوا بالسياسة على وجه الأطلاق " تلافى الخلل ، وإصلاح ما فسد " وهو ما لايعنى الرغبة فى أفضل الحالات (الأباء لويس معلوف وخليل أده ولويس شيخو ، مقالات فلسفية لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى – مجلة المشرق – بيروت – ١٩١١ – ص٢).. وقد نقل أبن منكلى نفس المفهوم للسياسة حيث يقول :" إن الإنسان العاقل مجبول فى نشأته على الإتيان بالسياسة ، فهو مجبول على دفع ما يضره قسراً وهو مجتهد فى إستجلاب ما ينفعه حتماً ، فلأجل ذلك قالوا المراد بالسياسة هو إصلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات". (محمد ابن منكلى – الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية – مخطوط – مرجع سابق – ص١٤٩).

(٣) الرسالة الجامعة : الجزء الثانى – ص٣٩٧.

مـــن حيـــث أنها العلم الذى يمثل ظاهرة الاستقطاب لفروع العلوم الاجتماعية الأخرى وعوامل تأثيرها فى السعى من أجل بسط نفوذ الإنسان وصراعه من أجـــل الســيطرة والقوة والسلطة السياسية ، او من أجل كمال الرياسة وتمام الولاية فى تدبير أمور الناس(١). ولذا يقول أخوان الصفاء أن " السياسة لاتتم إلا بعد وجدان الرياسة "(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنه رأى الإمام فخر الدين الرازى (ت. ٦٠٦هـ) فـــيما يتعلق بعلم السياسة وعلم الرياسة(٣) ، ويكاد يتفق تماماً مع رأى أخوان الصـــفاء فى شأن هذين العلمين إلا مع فارق واحد وهو أن الأخوان يعتبرون

---

(١) د. عز الدين فودة ومقدمة السياسة : مرجع سابق – ص١٦-١٧.

(٢) الرسائل : الجزء الأول – ص٣١٤.

(٣) يقـــول الإمام فخر الدين الرازى فى كتابه " نهاية العقول فى دراية الأصول " – مخطوط بدار الكتـــب المصـــرية تحت رقم ٧٤٨ – توحيد " عن علمى السياسة والرياسة " أن تدبير أمور الرعـــية والجيش وجباية الأموال من أصعب الصنايع ولايصير الإنسان عالماً فيه إلا بعد أن يمـــارس ويشاهد ويتعلم من غيره . معلوم أنه لا طائفة إلا وتستضر بتأخر تدبير أمورها فى أقـــل مـــن المدة التى يتعلم الإنسان فيها هذه الصناعة ، ضرراً يلحقه وضرراً يتعدى إليه من ضـــرر غـــيره ، لأن الناس إذا إستضروا بفقد المدبر وإنقطعوا عن مهماتهم أستضر غيرهم بذلك لتعلق بذلك أمور الناس بعضها ببعض . ولو لم يستضروا فى هذه المدة بتأخير تدبيرهم لمـــا احتاجوا إلى رئيس فى تلك المدة وفى ذلك هدم قول الإمامية أنه لابد من رئيس مدبر فى كل زمان ، قلوا أو كثيراً . ولو عرفنا طائفة لاتستضر بتأخير تدبير أمورها فى مـــدة يمكن أن يـــتعلم الإنسان فيها علم السياسة لما احتاج الملك أن يولى عليهم من يدبر أمورهم ويأمرهم بـــتعلم علم الرياسة ، لأنه لا فائدة فى هذه الولاية ، بل كان ينبغى أن يأمر من يريد أن يوليه بأن يتعلم السياسة ثم يوليه بعد التعليم أمر تلك الطائفة " (د. عز الدين فودة – مقدمه السياسة – مرجع سابق – ص١٦-١٧)".

"الرياســـة " شهوة نظرية فى الجبلة[1] ، فى حين يعتبرها الإمام أمراً يكتسب بالتعلم والممارسة ، وفى هذا المعنى يقول الأخوان " علو الهمة جعل فى جبلة النفس لطلب الرياسة ، ومن أجل السياسة[2].

وهكــذا نرى الأخوان متأثرين بأفلاطون على الأرجح فى جعلهم حب الرياسة غريزة فطرية من غرائز النفس البشرية . وإذا يجعلون لكل قسم من أقســام النفس الشهوانية والغضبية والناطقة[3] خصالاً ومناقب متعددة بعضها فاضلة وبعضها شريرة[4] أو بعضها محمود وبعضها مذموم[5] .

ولكن ما يهمنا هنا هو أن عشق النفس الغضبية الحيوانية يكون " نحو القهــر والغلبة وحب الرياسة وهى أمور لا يليق بالنفس الشهوانية محبتها إذا أنهــا خصال ارقى من مرتبتها[6]. أما النفس العاقلة فإنها تتسم بلطف التدبير وسياســة التقدير[7] لأن قيمتها" محبة العلوم والحكم وجمع الكتب والصائحف ومـــا يكـــون بـــه الوصول إلى السعادة الدائمة[8] " وهو الهدف الأقصى[9]

---

(1) الرسائل : الجزء الأول – ص٣١٤.

(2) المرجع السابق – ص٣٥٣

(3) الرسائل : الجزء الثالث – ص٦٨-٢٧٢ – الرسالة الجامعة – الجزء الثانى – ص ١٦٤.

(4) الرسالة الجامعة : الجزء االأول – ص٥٦٥.

(5) الرسالة الجامعة : الجزء الثانى – ص١٧٥-١٨٢

(6) الرسائل : الجزء الثالث – ص٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٩.

(7) الرسالة الجامعة : الجزء الثانى – ص١٧٥.

(8) المـــرجع السابق – ص ١٧٤ . ويلاحظ أن تعريف الأخوان للسعادة هو نفس تعريفهم للسياسة ويـــربطون بينها وبين معنى الفلسفة ، فيقول الأخوان " السعادة هى البقاء على أفضل الأحوال ، والــبقاء علـــى أفضل الأحوال هو التشبه بالاله ... والأحكام والاتقان هو أن يبقى المخلوق على أفضل الأحوال " (الرسالة الجامعة – الحجزء الأول – ص١٠).

(9) الرسائل : الجزء الرابع – ص٣٠٨

للسياســة عــند الأخوان ، ولذا يرى الأخوان أن النفس العاقلة تجذب النفس الغضبية تدابيرها وسياستها ".

فإن النفس الشهوانية في رأى الأخوان لاتملك خصال ومناقب الرياسة أو السياســة ، أما النفس الغضبية فتملك خصال ومناقب الرياسة " ، والنفس العاقلــة هــى التى تملك خصال ومناقب السياسة ، ومن ثم فإن السياسة بهذا الاعتبار تحتل عند الأخوان مرتبة أشرف من الرياسة.

وتجــدر الإشارة إلى أن الفارابى قد أخذ بفكرة رياسة النفس العاقلة أو الناطقة على سائر النفوس الأخرى فى قوله " وأما القوة الناطقة ، فلا مواضع ولا خــدم لهــا مــن نوعها فى سائر الأعضاء ، بل أنما رئاستها على سائر القوى[1].

علــى أن الاستعداد الفطرى للرياسة يختلف من إنسان إلى آخر نظراً لأن قــوى الــنفس لاتؤثــر فى جميع الأشخاص على وتيرة واحدة ، بل أن تأثيرها وإمتزاجها متفاوتة من إنسان آخر.

ويؤكــد الأخــوان هــذه الفوارق والاستعدادات بين البشر إستناداً إلى إختلاف المنازل والمراتب بين الأفلاك والعقول الصادرة عن الواحد الأول أو الله ، إذ أنــه لمــا كــان " الإنسان عالماً صغيراً ، وأن بنيته وعجيب خلقه مجموع فيه ما فى العالم الكبير.

---

[1] الفارابى : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة – مرجع سابق – ص٧٢.

كـــان فـــى جملـــته موجوداً أيضاً مثل ما فى جملة العالم من الفاضل والمفضـــول والرئيس والمرؤوس ، والسائس والمسوس ، ليكون موافقاً بخلقه الصغير لما فى العالم الكبير "[١]. ولايكتفى الأخوان بإثبات التفاضل بين البشر قياساً على التفاضل بين الأفلاك والعقول أو الجواهر الروحانية ، بل يقيسون التفاضـــل بيـــن الحـــيوانات قياســـاً على التفاضل بين الشر ، فيرون أن فى الحـــيوانات أيضاً رؤساء وقادة[٢] ، ويبررون هذا التفاضل بأنه " أمر تقتضيه الحكمـــة الربانـــية ويوجـــبه العدل الإلهى[٣] ، ويتجلى أثر فكرة ثنائية الكون وفكرة المثل الأفلاطونية على مفهوم سياسة عند أخوان الصفاء ، فى مقابلتهم بيـــن سياســـة البشـــر والسياسة الربانية الإلهية . إذ يرون أن أوامر الملوك لأولادهـــم وعبيدهم مماثلة لأوامر الله سبحانه وتعالى لعبيده وأوليائه[٤]. وذلك لأن ملوك بنى آدم خلفاء الله فى أرضه ... يشتبهون به فى تدريبهم وسياستهم . إذ كـــان الله هـــو ســـائس الكل ومدبر الأخلاق من أعلى عليين إلى أسفل سافلين[٥].

---

(١) الرســـالة الجامعـــة : الجزء الأول – ص٢٤٠ ، ٢٤٢-٢٤٣. ولذا يقول الأخوان فى معرض حديـــثهم عـــن طبقات الناس " ثم أعلم أن كل إنسان من أهل هذه الطبقات – كائناً من كان – لايخلـــو مـــن أن يكـــون فـــيها رئيساً سائساً لغيره أو أن تكون مرؤوساً مسوساً فيها بغيره " الرسائل – الجزء الثالث – ص ٤٢٨.

(٢) الرسالة الجامعة : الجزء الأول – ص ٣٩٢.

(٣) الرسالة الجامعة : الجزء الأول – ص ٣٩٤-٤٠٠

(٤) الرسالة الجامعة : الجزء الأول – ص ٣٣٦-٣٣٧٠.

(٥) الرسائل : الجزء الثانى – ص٣٠٠ . وقد ذكر الأخوان السياسة الألهية التى هى مثلهم الأعلى فـــى السياسة ، فى مواضع كثيرة من رسائلهم (أنظر على سبيل المثال : الرسائل : الجزء=

٥- **هدف الأخوان من فكرة الاستعداد الفطرى للرياسة:**

لعـــل هدف الأخوان من فلسفتهم الخاصة بالاستعداد الفطرى للسياسة والتفاضـــل بين البشر ، وفلسفتهم حول رئاسة النفس الناطقة للنفس الغضبية ممـــا يترتب عليه ضرورة كون السياسة مرتبة يرتقى إليها من تولى الرئاسة بمعـــنى أن السياسة أعلى مرتبة من الرئاسة وكذلك فلسفتهم الخاصة بالمقابلة بين سياسة البشر وسياسة الكون أو السياسة الإلهية هو إلا يتصدى للرئاسة إلا من كان لديه الاستعداد الفطرى لها .ومن ثم إعتبر الأخوان أن " حب الرياسة من غير استحقاق " هو من أفات العقل الإنسانى[١].

كمـــا يرون أن فى لزوم أهل كل طبقة صناعة آبائهم وأجدادهم وعدم تجاوزهـــا " صيانة للملك أن لايرغب فيه من ليس من أهله"[٢] . وأن فى ذلك صلاح الدين والدنيا واستتاب الأمر . أما المنافسة فى الرياسة والتنازع عليها مـــن غير استحقاق ، فلا تؤدى إلى الخلاف والشقاق فى سبيل نيل الرياسة[٣] لأنـــه إذا مـــا كـــثر الطالبون للرياسة والملك " كثر التنازع بينهم ، وإذا كثر التـــنازع ، كـــثر الشـــغب واضـــطربت الأمور وفسد النظام يتبعه البوار والبطلان"[٤].

=الـــثانى – ص٧٣ ، ١٠٠ ، ١٧٩ – الرســـائل : الجـــزء الثالث – ص٩٧) ويمكن الرجوع لمقابلة الأخوان بين نظام الأفلاك ونظام الدولة فى : الرسائل الجزء الثانى – ص٣.

(١) الرسائل : الجزء الثالث – ص ٤٥٧-٤٥٨

(٢) الرسائل : الجزء الأول – ص٢٩٠-٢٩٢

(٣) الرسائل : الجزء الثالث – ص ١٥٢-١٥٣ ، ١٦٥.

(٤) الرسائل : الجزء الأول – ص ٢٩٢.

سابعاً: أقسام السياسة عند أخوان الصفاء :

والواقـــع أن الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي في مجال أقسام السياسة والهدف العام من السياسات ، يحمل طابع النظر إلى السياسة المدنية بإعتبارها قضية تدبير للرعية تمليها الإرادة الإلهية والحكمة الخلقية التي تعرض منطق تسخير الناس بعضهم لبعض.

وفـــي ضوء هذا الاعتبار ، يمكن القول بأن أخوان الصفاء كانوا أول من وضع تقسيمات السياسة ، لتمييز أنواعها بعضها عن بعض . ثم تبعهم في ذلـــك كثير في السياسة وأقسامها . وسوف نتعرض للمقاؤنة بين مضمون كل تقســيمات للسياسة عن الفارابي وابن سينا خلال عرضنا لأقسام السياسة عند أخوان الصفاء.

يرى أخوان الصفاء أن السياسة خمسة أنواع هي[1]:

---

[1] المـــرجع الســابق : ص ٢٣٧ . ومـــن الملاحـــظ أن تقسيمات السياسة عند كل من الأخوان والفـــارابي وابـــن سيناء لها أوجه أختلاف في المسميات والمضمون . وأن كان يجمعها كلها المفهوم العام للسياسي الذي أشرنا إليه ويذكر الفارابي في رسالته " في السياسة أقسام السياسة وهي:

١- سياسة المرء مع رؤسائه   ٢- سياته مع أكفائه   ٣- سياسته مع من دونه

٤- سياســـة المـــرء نفسه . أما ابن سينا فيذكر في رسالته التي تحمل نفس العنوان أن أقسام السياسة هي :١- في سياسة الرجل نفسه ٢- في سياسة الرجل خدمه (الأباء معلوف وخليل أده ولويـــس شـــيخو ، مقالات فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مرجع ســـابق – ص٢ ، وقد لاحظت أن محمد بن منكى (القرن الثامن الهجرى) قد ذكر في مؤلفه " الأحكـــام الملوكـــية والضوابط الناموسية . نفس هذه الأقسام للسياسة بنفس عبارات الأخوان تقريـــباً مع الاختصار . (أنظر الباب الرابع والتسعين وصحته السابع والتسعون من مخطوط محمد بن منكلي : مرجع سابق – ص ١٤٤ – ١٤٦).

١- السياسة النبوية .　　　　٢-السياسة الملوكية.

٣- السياسة العامة .　　　　٤-السياسة الخاصة.

٥- السياسة الذاتية.

وفيما يلى عرض لمفهوم أخوان الصفاء لكل نوع من هذه الأنواع:-

١- <u>السياسة النبوية</u> :

وهى التى تعنى بمعرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسُنن الزكية وكيفية سياسة النفوس الشريرة وشفائها بالرأى السديد والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق المحمودة لترجع إلى سبيل النجاة وترغب فى جزيل الثواب[١].

والسياسة النبوية عند الأخوان هى أرقى السياسة ، ويتضح ذلك من قولهم " وأعلم يا أخى أنه ليس من علم ولا عمل ولا صناعة ولاتدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو أعلى منزلة ولا أسنى درجة .... من وضع الشرائع الألهية " ويختص بها الأنبياء والرسل[٢].

٢- <u>السياسة الملوكية</u> :

وهى التى تعنى بالأمور التالية :

---

[١] الرسائل : الجزء الأول - ص٢٧٣.

[٢] الرسائل : الجزء الرابع - ص١٢٨.

(أ) حفظ الشريعة على الأمة .

(ب) أحياء السنة فى الملة ، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

(ج) إقامة الحدود وانفاذ الأحكام التى رسمها صاحب الشريعة.

(د) رد المظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار ونصرة الأحياء.

ويرى الأخوان أن هذه السياسة " تختص بها خلفاء الأنبياء صلوات الله عليهم ، والأئمة المهذبون الذين فضوا بالحق ، وبه كانوا يعدلون[1]. ولكنهم يفرقون بين رئاسة خلفاء الأنبياء والأئمة المهذبون الذين يتمتعون فى عصر الأخوان سلطة " الرياسة الروحانية " ، وبين ملوك الحوار الذين لايمكن أن يطلق عليهم " خلفاء الأنبياء " ولذا فهؤلاء الملوك يمثلون – فى عصر الأخوان ، أو دور الستر – الرياسة الجسمانية " ، ولهذا يقولون " ثم أعلم أيا الأخ أن الرياسة نوعان: جسمانى وروحانى.

فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك الجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً فى إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذتها وأمانتها أما الرياسة الروحانية فمثل رياسة اصحاب الشرائح الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ويستخدمونها فى الملل والشرائع لحفظ وإقامة السُنن والتعبد والإخلاص[2].

---

(1) الرسائل : الجزء الأول – ص ٢٧٣-٢٧٤.

(2) الرسائل : الجزء الرابع – ص ١٢٨.

ولـــم يتطرق الفارابى للسياسة النبوية أو السياسة الملوكية فى تفسيمه للسياســـة وقـــد كـــان من المناسب أن يتعرض لها حين بحثه " ما ينبغى أن يستعمله المرء مع من دونه " ، ولكنه قصر بحثه فى هذا القسم على ما ينبغى أن يســـتعمله المرء مع من دونه " ، ولكنه قصر بحثه فى هذا القسم على ما ينبغى أن يستعمله المرء مع من دونه من ناحيتى المال والعلم[1].

وابـــن سيناء أيضاً لم يتعرض للسياسة النبوية ، وان كان قد أشار إلى السياســـة الملكـــية دون أن يجعلها قسماً من أقسام السياسة ، وسوف نتعرض لإشـــارته هذه عند بحثنا للنوع أو القسم الثالث من أقسام السياسة عند أخوان الصـــفاء وهو السياسة العامية . ولعل عدم تعرضهما لهذين النوعين من أنواع السياسة يعود إلى أنهما كانا مفكرين نظريين .

أما أخوان الصفاء فقد كانت تجمعهم حركة فكرية وثورية معاً ، ومن ثـــم جعلوا السياسة النبوية والسياسة الملوكية من أقسام السياسة لأن ذلك يخدم أهدافهم العملية ، وبإعتبار أن أئمتهم هم خلفاء النبى عليه السلام وهم اصحاب السياســـة الملوكية الروحانية فى دور الستر ، والروحانية الجسمانية فى دور الكشف حينما يتحقق هدفهم فى إقامة المدينة الفاضلة.

---

(1) الأب لويـــس شيخو : رسالة فى السياسة لأبى نصر الفارابى – مقالات فلسفية قديمة – مرجع سابق – ص ٢٩.

٣- السياسة العامية :

وفــى هذا النوع من السياسة يرى الأخوان أن تحقيق السياسة العامية لايــتم إلا " بالرياســة على الجماعات ، كرياسة الأمراء على البلدان والمدن ورياســة الدهاقيــن على أهل القرى ورياسة قادة الجيوش على العساكر وما شــاكلها " والسياسة العلمية العامية تعنى بمعرفة طبقات المرؤوسين وترتيبهم ومراتبهم واستخدامهم فيما يصلحون له من الأمور اللائقة بكل منهم[1].

وقد تعرض إبن سيناء فى كتابه " السياسة " فى الفصل الذى خصصه للبحــث فى " لزوم التدابير والسياسة لجمع الناس " السياسة الملكية والسياسة العامية دون أن يجعلهما أقساماً مستقلة من أقسام السياسة التى عرض لها فى كتابه هذا. فقد أوضح ابن سيناء أن الحاجة من السوقه إلى حسن السياسة فى جمــع أمــوره لاتقــل أهمية عن حاجة الملوك إلى ذلك[2] إلا أنه لم يستطع الاســتمرار فــى تأكيد هذه المماثلة. لأن طبيعة وكيفية ونوعية السياسة التى يحــتاج إليها الملوك تختلف عن تلك التى يحتاج إليها الرعاع حتى فى أبسط أنواع السياسة وهى السياسة النفسية.

ومــن ثــم نرى أن تقسيم أخوان الصفاء للسياسة على أساس المراتب أكــثر واقعية وتأملاً ومواءمة لظروف العصر ولظروف الدعوى ، حيث أن الفــرد المســئول عن نفسه فقط لايحتاج لنفس السياسة التى تحتاج إليها رب

---

(١) الرسائل : الجزء الأول – ص٢٧٤.

(٢) الأب لويــــس معلــوف : كتاب السياسة لإبن سينا – مقالات فلسفية قديمة – مرجع سابق – ص٤٠٧

الأســرة أو النفس السياسية التى يحتاج إليها الأمير أو قائد الجيش ، أو لنفس السياســة التى تحتاج إليها الملوك والخلفاء ، أو لنفس السياسة التى يستخدمها الأنبياء . وقد فطن الفارابى لهذه الحقيقة حين جعل سياسة المرء لمن هو دونه تختلف عن سياسته لمن هو أعلى منه.

٤- السياسة الخاصية :

يرى الأخوان أن السياسة الخاصية هى " معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته ، ومراعاة أمر خدمه وغلمانه وأولاده ومماليكه وأقربائه وعشرته مع جيرانه ، وصحبته مع إخوانه ، وقضاء حقوقهم ، وتفقد أسبابهم والنظر فى مصالحهم من أمور دنياهم وأخروتهم"[١].

وفى الرسالة التى خصصها الأخوان للبحث فى كيفية أنواع السياسات وكميتها أو التى أطلقوا عليها رسالة " السياسة والرياسة "[٢] يميز الأخوان بين نوعين من السياسة الخاصية[٣] .

أ- السياســـة الخاصـــية الجسمانية ، وهى التى تتبع إزاء الأهل من الأخوة والـــزوجة والأولاد ومن يجرى مجراهم فى النسبة الجسمانية مثل العبيد والغلمان والحاشية.

ب-السياسة الخاصية النفسانية ، وهى التى تتبع إزاء الأصدقاء الذين هم أهل النسبة النفسانية الروحانية.

---

(١) الرسائل : الجزء الأول – ص٢٧٤.

(٢) الرسائل : الجزء الرابع – ص٢٥٠-٢٧٣..

(٣) المرجع السابق – ص ٢٥٨-٢٥٩.

أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند أخوان الصفاء:

لقد خصص الأخوان فصلاً في رسالة " السياسة والرياسة لكيفية سياسة الأصحاب ، تضمن ضرورة دراسة الأصحاب دراسة دقيقة حتى يمكن سياسة كل واحدة منهم السياسة التى تليق به " دنيا ودينا " ، وفى هذا يقولون " وأعلم أنــك مــتى كنــت جاهلاً بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ولم يبلغ رضاءهم ولم يكونوا لك أصحاب[١].

ولعل أهم ما ورد فى هذا الفصل هو ما يتعلق بفكرة النسب الجسدانى والنسب الروحانى ، وهذه الفكرة التى ميزت فرقة الإسماعيلية عن باقى فرق الشيعة والتى بنت عليها هذه الفرقة فلسفتها حول ما عرف بالإمامة المستقرة والإمامة المستودعة وهى فكرة تقوم على أمكان إنتقال الإمامة إلى غير أبناء الأئمــة فــى ظــروف خاصــة من مراحل الدعوى إستناداً إلى فكرة النبوة الروحانية حيث يسمى الإمام فى هذه الحالة بالإمام المستودع ، وقد أتينا على تفاصــيل هــذه الفكرة عند بحثنا لفلسفة النسب الروحانى عند جماعة أخوان الصــفاء[٢] ، وكــذا فــى دراستنا عن الإمام محمد بن إسماعيل ومنهجه فى التأويل الباطنى[٣].

(١) المرجع السابق – ص٢٦٠.

(٢) أنظــر فلســفة النسب الروحانى عند أخوان الصفاء – المبحث السادس من الفصل الأول من الباب الثانى من كتاب د. محمد فريد حجاب – الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء.

(٣) أنظر فى ذلك: مجلة كلية الآداب – جامعة جنوب الوادى – العدد ٧ – ١٩٩٨.

وعلــى هــذا الأساس كان أهتمام الأخوان بكيفية سياســة الأصحاب بإعتبارهم أصحاب النسب الروحانى ، والدعوة إلى عدم تمييز أصحاب النسب الجسمانى عنهم[1].

وتــبدو أهمــية فكــرة سياسة الأصحاب عند الأخوان من جانب آخر باعتــبارها أحــد مبادئ التنظيم السرى للجماعة بهدف تنمية حجم العضوية وجــذب الأنصار والأتباع مع ضرورة مراعاة الحرص فى إختيار الأصدقاء والأتباع واختيارهم قبل إيقاعهم على أسرار الجماعة حتى لاتتعرض لإنكشاف أمــرها ، ولعــل ما ذهب إليه الأخوان فيما يتعلق بالسياسة الخاصية من أنها "معــرفة كــل إنســان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته " : هو ما ذهب إليه الفــارابى بتفصيل اكبر فى الفصل الذى خصصه لبحث سياسة المــرء لنفسه أو ما يجب أن يستعمله المرء فى أمر معاشه[2] وما قصده الفارابى من سياسة المــرء لنفســه ، هو نفس مضمون القسم الذى خصصه ابن سينا للنظر فى " سياســة الــرجل دخلــه وخرجه " ، حيث عرض فيه لأنواع الكسب وحسن الإنفاق وضرورة الإدخار ، والسياسة الناجحة التى يمكن المرء وسلوكها فيما يتعلق بهذه الأمور الثلاثة[3] .

---

(1) الرسائل : الجزء الرابع – ص ٢٦٠ – ٢٦١

(2) الأب لويــس شيخو : رسالــة فى السياسة لأبى نصر الفــارابى – مقــالات فلسفية قديمة – مرجع سابق – ص ٢٩-٣٠.

(3) الأب لويــس معلــوف : كتاب السياسة لإبن سيناء – مقالات فلسفية قديمة – المرجع السابق – ص ٩-١١.

ومن الملاحظ ان **الفارابى** لـــم يتعرض لسياسة الأهل والأولاد والخدم والغلمـــان وما شابهها ، وإذا كان إخـــوان الصفاء قد تعرضوا لكيفية سياسة هـــــؤلاء بصورة إجمالية إلا أن **ابن سيناء** قـــد بحث هذا الأمر فى ثلاثـــة أقسام هى[1]:-

أ- فى سياسة الرجل أهله . وقصد بالأهل الزوجة.

ب-فـــى سياسة الرجل ولده ، بمعنى أسلوب سياسة الأبناء منذ ولادتهم حتى تزويجهم.

ج- فـــى سياســـة الرجل خدمه[3]. حيث تعرض فى هذا القسم لكيفية إختيار الخـــدم وكيفية ترتيبهم وإختيار كل منهم للأمور التى يصلح لها ، وكيفية معاملتهم وتأديبهم.

د- أما سياسة الأصحاب التى أولادها الأخوان أهمية خاصة نظراً لما يحتله الصـــاحب أو الصـــديق فـــى فلســـفتهم النظرية عموماً وفلسفتهم العملية خصوصـــاً ، فقد تعرض لها الفارابى فى القسم الذى خصصه للبحث فى

---

[1] المرجع السابق : ص ١١-١٧.

[3] وقد سبه ابن سيناء الخدم والقـــوام بالنسبة للإنسان كالجـــوارح بالنسبة للجسد. وفى هذا يقول :" لأن مـــن كفـــاك التعاطى بيدك فقد قـــام مقامها ، ومن كفاك السعى برجالك فقد ناب عنك مـــنابها: ومـــن ثم فلا غرابة حينما يعتبر أخوان الصفاء الخدم والغلمان والعبيد والحاشية من أهل أو اصحاب النسبة الجسمانية (الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٥٨-٢٥٩).

سياسة المرء مع أكفائه[1] ، حيث قسم الأكفاء إلى نوعين: أصدقاء وأعداء كما قسم الأصدقاء إلى صنفين : الأصدقاء المخلصون ، والأصدقاء المتظاهرون بالصداقة ، وقسم الأعداء إلى صنفين: الأعداء ذوو الأحقاد والأعداء الحساد . وقد جعل لكل صنف من هؤلاء سياسة خاصة ، كما قسم سائر الناس الذين ليسوا أصدقاء ولا أعداء إلى أربع طبقات مع ذكر " ما ينبغى للمرء أن يستعمله من كل طائفة منها ، " أما ابن سيناء فلم يتعرض لسياسة الأصدقاء ، لأن كتابه فى السياسة كما يعترف هو نفسه كان قاصراً على دراسة ما يحق على الرجل فعله فى تدبير نفسه وما يشمل عليه منزله"[2] من الأهل والوالد والخدم والدخل والخرج أو الكسب والإنفاق.

٥- <u>السياسة الذاتية</u> :

والنوع الخامس من أنواع السياسة هو السياسة الذاتية التى تعنى معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه ، وتفقد أفعاله وأقاويله فى حالة شهوته وغضبه ورضاه والنظر فى جميع الأمور[3].

ولما كانت أمور الإنسان الذاتية تنحصر جميعها فى ناحيتين لا ثالث لهما وهما : أمور الجسد وأمور النفس ، فقد عالج الأخوان هاتين الناحيتين فى فصلين مستقلين **الأول** خاص بالسياسة الجسمانية ، **والثانى** خاص بالسياسة

---

[1] الأب لويس شيخو : رسالة فى السياسة لأبى نصر الفارابى – مقالات فلسفية قديمة – مرجع سابق – ص ٢٦-٢٨.

[2] الأب لويس معلوف:كتاب السياسة لأبن سينا – مقالات فلسفية قديمة – مرجع سابق – ص١٧

[3] الرسائل : الجزء الأول – ص ٢٧٤.

النفســية ، وهــدف الأخوان من ذلك هو أن " يكمل لك يا أخى معرفة مداواة الأنفس والأجسام ، فتكون قد أحكمت السياستين وعرفت المنزلتين"[١].

وقد علق الأخوان أهمية كبيرة على السياسة الذاتية . وسبق لنا الإشارة إلــى قولهم بأن من استطاع أن يسوس نفسه أمكنه أن يسوس الأهل والخدام والغلمان إلى أن ينتهى به الأمر إلى إمكان سياسة الناموس الإلهى[٢].

وقد تابعهم فى هذه الفكرة ابن سينا حين عبر عن ذلك بقوله إن أول ما ينــبغى أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة سياسة نفسه ، إذا كانت نفسه أقــرب الأشياء إليه وأكرمها عليه وأولادها بعناية ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه لم يع بما فوقها من سياسته لمصر"[٣] (قطر أو إقليم).

ومن ثم كان مضمون رأى ابن سينا فى سياسة المرء نفسه ، هو نفس مضمون رأى الأخوان السياسة النفسانية ، حيث يهدف كل من الأخوان وابن سينا إلى الحث على إكتساب الفضائل وتنميتها وترك الرذائل وأماتتها[٤].

أمــا الفــارابى فرغم أنه لم يخصص قسماً فى رسالته لبحث السياسة الذاتــية أو السياسة الإنسانية بالمفهوم الذى قصده كل من أخوان الصفاء وابن ســينا (إذ قصــر بحــثه فيما يتعلق بسياسه المرء نفسه على سياسة الدخل

---

[١] الرسائل: الجزء الرابع – ص٢٥٤-٢٥٨-٣٣١.

[٢] الرسائل: الجزء الثالث – ص٤٨.

[٣] الأب لويس معلوف : كتاب السياسة لإبن سينا – مقالات فلسفية قديمة – مرجع سابق – ص٦

[٤] انظر رأى أخوان الصفاء ورأى ابن سينا فى هذا الصدد (المرجع السابق – ص٩ ، الرسائل: الجزء الرابع – ص ٢٥٨).

والخـــرج) إلا أنه أشار فى مقدمة رسالته إلى ضرورة إهتمام المرء بإكساب الفضـــائل والابتعاد عن الرذائل ، وأن عليه أن يتمسك بالأمر المحمود الذى يلقاه وأن يتحرز ويتجنب الأمر المذموم[1].

ومن المعلوم أن الفارابى من فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالسياسة فى أغلـــب كتبه وإن معاصرته لجماعة أخوان الصفا وخلان الوفا أثرت بلا أدنى شك فى أفكاره السياسية وقضايا السياسة فى المجتمع الإسلامى كما سنرى فى الفصل الثالث.

---

(1) الأب لويـــس شيخو : رسالة فى السياسة لأبى نصر الفارابى – مقالات فلسفية قديمة – مرجع سابق – ص٢٠.

الفصل الثالث

قضايــا السياسية لــدى الفارابــى

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

•• تمهيـــد

١- حياة الفارابى ومؤلفاته .

٢- الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين.

٣- الفلسفة والسياسة عند الفارابى .

٤- سلطات الحاكم ووظائفه لدى الفارابى.

٥- الدولة الإيجابية عند الفارابى .

٦- الإشتراكية عند الفارابى .

٧- التماسك الإجتماعى (المحبة - العدل).

.. تمهيد

من المعلوم أن أبا نصر الفارابى يعد من أكبر وأشهر فلاسفة الإسلام ويعتــبر هــو وإبن سينا ممن أدخلوا فلسفة اليونان وتراثهم وحضارتهم للعالم الإسلامى فى مشرقه ، كما أدخلها الفيلسوف العقلانى إبن رشد فى مغربها .

ومـــن هنا دأب الباحثون والمؤرخون على عقد الندوات والمؤتمرات والمهرجانات العديدة إحتفاءاً بهذا الفيلسوف الإسلامى العظيم وأهتموا بدراسته إجتماعــياً وسياســياً وأخلاقياً ودينياً. ولم يقف الأمر عند الجهود الفردية بل نظمـــت فى ربع القرن الأخير من القرن العشرين مهرجانات حول الفارابى وكـــان أولها مهرجان أسطنبول الذى أقيم عام ١٩٥٠م وتلته مهرجات أخرى أخصـــها وأهمهـــا مهرجان بغداد الذى أقيم عام ١٩٧٥م . وفى الوقت الذى أعلنت فيه بغداد عن مهرجانها كانت لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون (المجلس الأعلى للثقافة حالياً) تتجه نحو الفكرة نفسها ورغبـــت فـــى إقامـــة مهرجان دولى للمعلم الثانى ، والصفحات التالية عن الفارابى تمثل بحثاً تقدم به أستاذنا الجليل المرحوم د. محمد عبد المعز نصر أســـتاذ فلسفة السياسة بجامعة الاسكندرية وعميد كلية الآداب الأسبق – رحمه الله – بمناســبة مـــرور ألف عام على وفاة فيلسوفنا الكبير الفارابى ، وكان عـــنوان البحـــث " الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين " والذى إستغرق الفصـــل الســـابع فى الكتاب التذكارى لأبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاتـــه ، وصـــدر الكـــتاب عن المجلس الأعلى للثقافة بالأشتراك مع الهيئة المصرية للكتاب بتصدير أستاذنا د. إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية الأسبق بالقاهرة ، وصدر الكتاب بالمكتبة العربية ١٩٨٣م.

أولاً: حياة الفارابى ومؤلفاته :

أ- اختلف المؤرخون فى نسب الفارابى ، فقال ابن ابى أصيبعة فى " عيون الأنبياء " ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ، وقال ابن خلكان فى " وفيات الأعيان " ان اسمه أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ ، وقال القفطى فى " أخبار الحكماء " أن اسمه أبو نصر محمد ابن طرخان. ووافقه على ذلك البيهقى . وقال ابن النديم فى " الفهرست " أن اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. وقال القاضى صاعد بن أحمد الأندلسى فى " طبقات الأمم " ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن نصر ، وقال فى مكان آخر من نفس الكتاب أنه أبو نصر محمد نصر.

يتضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه ، وان كانوا قد أختلفوا فى ذكر نسبه واسم أبيه ، فقالوا جميعهم ان اسمه " محمد " .

وقد أتفق أغلب المترجمين للفارابى على أنه تركى الأصل ، ولكن أبن أبى أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسى المنتسب . ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه " فيلسوف العرب والمعلم الثانى " : أنه " لاسبيل إلى تحقيق نسبة من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما . وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بهم التاريخ . ولعل فيما أمتاز به الفارابى من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال" .

وينسب الفارابى إلى بلده فاراب ، ولكن صاحب الفهرست قال أنه من بلـــدة فارياب من أرض خراسان . وبديهى أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابى لا الفارابى . وبدأ يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب .

ولقد كان الفارابى يهوى التنقل والأسفار . ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته الا ما وقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين ، أضف إلى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئاً يروى الغلة عن طفولته وشبابه ، بل أنهم تتبعوا حركة أسفاره بعد أن رحل هو من بلده إلى بغداد ، وبذا تظل فى حياة الفارابى فترة غامضة قد يجلوها كشف علمي.

وقــد نشــأ الفــارابى علـــى ثقافة لغوية دينية ، فقد أقبل على العلوم الإســـلامية من فقه وحديث وتفسير ، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات ، فما رواه أبن خلكان مـــن أنه كان يلم بسبعين لسانا يخل فى باب الأساطير . وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ، ويتضح ذلك من تحليله لكلمة " السفسطة " فى كتابة إحصاء العلوم ، ولقد نال الفارابى – أيضاً – قسطاً من الدراسات العقلية المحيطة من رياضة وفلسفة ، ولعله لم يتجه إليها إلا متاخراً ، ولقد ذكر ابن ابى أصيبعة أنه عنى بدراسة الطب عناية خاصة . ولكن أستاذنا د. إبراهيم مدكور – فى مقالــــه عــن الفارابى فى موسوعه تاريخ الفلسفة الإسلامية الصادرة باللغة الانجليزية فى باكستان – لايقر هذا القول.

وكـــان دخول المعلم الثانى مدينة بغداد حوالى ٣١٠هـــ وعمره حينئذ يناهز الخمسين ، وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الفارابى ، مرحلة النضج

الكـــامل والتأثـــير فيمـــن يتصل به . وفى بغداد ألتقى بالباحثين من مناطقة ولغـــويـيــــن ، فـــدرس على أبى بشر متى بن يونس ، وما لبث الفارابى أن تفوق عليه.

وتوجـــه إلـــى حران فأخذ المنطق أيضاً على يوحنا بن حيلان ، ولقد سمي بالمعلم الثانى لما إنتهى إليه من منزلة ممتازة . وقد تتلمذ عليه يحيى بن عدى المنطقى المشهور.

ورجـــع الفارابى مرة أخرى إلى بغداد ، كما يذكر ابن خلكان ، فقرأ علوم الفلسفة . وأقبل على كتب أرسطو مستخرجاً معانيها ، بعد أن قرأها عدة مرات . ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هى: " أنى قرأت هذا الكتاب مائة مرة " .

ويقال أنه ذكر أنه قرأ السماع الطبيعى لأرسطو أربعين مرة ، ومازال محتاجاً إلى معاودة قراءته .

وحسب رواية ابن خلكان ألف الفارابى معظم كتبه فى بغداد . ونرى أن هذه الرواية صادقة ، لأنه قضى فى بغداد ما يقرب من عشرين عاماً من سن نضجه العملى.

وبعـــد أن قضــــى المعلــــم الثانى هذه الفترة فى بغداد توجه إلى حلب وعاش فى كنف سيف الدولة ابن حمدان وألتقى فى بلاطه بعلماء الإسلام من كل جنس وثقافة لغويين وأدباء وفلاسفة.

ب- وقــد ذكـــر ابن ابى أصيبعة ، كذلك ، بعض أبيات شعرية ضمن دعاء أورده على لسان الفارابى ، هى :

يا علة الأشيــاء جمعـــا والذى

كانت بـــه عن فيضـــه المتفجر

رب السموات الطبـــاق ومـــركز

فى وسطهـــن من الثرى والأبحر

انى دعوتـــك مستجـــيرا مذنبـــا

فاغفـــر خطيئـــه مذنب ومقصر

هـــذب بفيض منك رب الكل من

كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

وروى أيضاً هذه الأبيات :

لمـــا رأيت الزمـــــان نكسا

وليـــس فى الصحبة انتفـــاع

كل رئيـــس بـــه مـــــلال

وكل رأس بـــه صـــــــداع

لزمت بيتى وصنت عـرضـا

بـه مـن العــزة اقـتنـاع

أشرف مما أقـتنـيت راحـا

لهـا على راحـتى شعـاع

لى من قواريرهـا نـدامـى

ومن قراقـيرهـا سمـاع

واجتنى من حديـث قـوم

قـد أقفرت منهـم البقـاع

وقـد ذكـر أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فـى كتابه " فيلسـوف العرب والمعلم الثانى " بعض أبيات شعرية للفارابى عن (مقدمة مجموعة تسمى الفلسفة القديمة ، مطبوعة سنة ١٩١٠ بالمطبعة السلفية) هى:

بزجـاجتين قطعت عـمـرى

وعـليهمـا عولت أمـرى

فزجـاحة ملئت بحبـر

وزجاجـة ملئت بخمـر

فبـذى أدون حـكمتى

وبـذى أزيل همـوم صدرى

ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم الثانى لايعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه أم من نظم غيره ، ذلك أن ما فى أيدينا من كتب الفارابى نفسه لايشير إلى شئ من ذلك. وكل اعتمادنا فى هذا الموضوع على كتب المؤرخين . وقد شك أبن خلكان نفسه ، كما ذكرنا ، فى الأبيات التى رواها منسوبة إلى الفارابى . ويضيف المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ذلك قوله :

" نحـن نشـك فى صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابى لما فى أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيه من تبرم بالحياة والناس وإستهتار بالشراب ".

وقد يكون للفارابى شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية . ولكن قبل الكشف عن هـــذه الآثـار والعثور على نصوص صحيحة لانستطيع أن نجزم بأنه كان شـاعراً . ومن يدرى لعـل البحث العلمى يكشف عن هذا الموضوع فى يوم من الأيـام.

ج- وقد ألف الفارابى معظم كتبه فى الفترة التى قضاها من عمره متنقلاً بين بغـداد ودمشـق ، حسبما قال ابن خلكان ، كما ذكرنا . وهذه الفترة هى فـترة النضـوج فى حياة المعلم الثانى . ولذا فإنه ليس هناك جدوى فى محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيباً زمنياً ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لايوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره ولا فى الآراء التى قال بها..

وإذا جـــاز لــنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبى اصيبعة ، فأنا نقول معهما ان مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين ، وان كان هذا العدد لايبلغ عدد كتــب بعــض أقرانه ومعاصريه كالكندى والرازى الطبيب ، فإنه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار فى موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد تحت أسمين مختلفين أو أكثر.

هــذا ، ولم يقدر لكتب الفارابى حظ الانتشار الواسع مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا ولعل السبب فى ذلك يعود إلى ما ذكره ابن خلكان من أن أكـــثر مؤلفاته يقع فى رقـــاع منثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المتصلة إلا القليل الذى لايلفت النظر.

وقــد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى تركها الفارابى إليه ، مثل كتاب " فصوص الحكم " وكتاب " المفارقات ".

وقد إنتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، وإنتقلت إلى الأندلس فى الغرب ، فتتلمذ عليها كثير من الأندلسيين وتـــرجم بعضها إلى اللغة اللاتينية ، وكذا إلى اللغة العبرية(*) . وحفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة ، وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثانى إلى الاسكولائية والمسيحية ، وبدأ المشتغلون بالفلسفة

(*) هــناك بعــض الباحثيــن ودارسى الفلسفة فى جامعة السوربون وباريس يعملون على ترجمة أعمــال الفــارابى وإبــن رشد إلى اللغة العبرية ، وقد رأيت ذلك بنفسى أثناء البعثة العلمية للجامعة فى صيف ٢٠٠٢م. ونذكر منهم البروفسيور مارك جوفيرى. (المؤلف)

فى نشرها منذ أخريات القرن الماضى ، وترجم قسط منها إلى بعض اللغات الأوربية الحديثة.

وقد كان لمؤلفات الفارابى وابن سينا أثر هام فى المؤلفات الفلسفية التى خلفها أبراهام بن داود الطليطلى (٥٠٣/١١١٠ - ٥٧٥/١١٨٠) الذى حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو.

وكتب المعلم الثانى من الممكن تقسيمها إلى قسمين متساويين على وجه التقريب : قسم المنطق ، وتدور أبحاثه حول أجزاء الكتاب " الأرجانون": وقسم الفلسفة . ويتناول جميع أجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة . ومن هذا القسم يستطيع الباحث أن يأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها[١].

٢- **الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين :**

يقول هارولد لاسكى الأستاذ بكلية الأقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن إن هنالك من القديم ماهو أحدث من الحديث . ولاينطبق هذا القول على شيئ إنطباقه على الفكر السياسى عند الفارابى حين ينظر إليه من تجربة القرن العشرين فى الحكم ، فالفارابى لايستكمل فهمه بالوقوف عند الظاهر من مثاليته[٢] فى مؤلفه عن " آراء أهل المدينة الفاضلة " وإنما ينبغى أن نتعمق

---

(١) أنظر فى ذلك : سعيد زايد - الفارابى والتوفيق - بحث ضمن الذكرى الألفية لوفاة أبو نصر الفارابى - ص ١٤٨ وما بعدها.

(٢) د. محمد عبد المعز نصر : أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته - ص ٢٢٦ومابعدها.

محتوى هذه المثالية من واقعية المبادئ الأصيلة فى الحكم ، ومن الواقعية التى واصل كشفها فى معالجته لمؤلفاته السياسية الأخرى ككتاب " السياسة المدنية " وكتاب " الملة " وكتاب " تحصيل السعادة " وكتاب " فصول المدنى " وغيرها من المقالات والتعليقات السياسية. فالوقوف عند الفكرة الشائعة عن مثاليته وبعده عن الواقع أمر سطحى قاصر. فالحق ان الفارابى قد عاش طوال حياته التى امتدت حوالى الثمانين عاماً من أواخر القرن التاسع حتى منتصف القرن العاشر الميلادى ، ومن أواخر القرن الثالث الهجرى حتى قرابة القرن الرابع الهجرى. عاش حياة العالم المنقطع لعلمه ، الساعى وراء تحصيله ، والدائب بعدئذ على تعليمه، إلا أن تجربة المجرب للحياة العامة لاتقاس بمجرد الاشتراك الفعلى فى إدارة الحكم ، وذلك لأن المفكر بهدى علمه ، وسعة خياله ، ونفاذ بصره يستطيع المشاركة فى التجربة الواقعية من حوله بشمول يعجز بينه وبين الادراك الواعى لمغزاها الكلى. وهذا ما يلمسه الباحث فى الفكر السياسى لدى الفارابى من جوانب اتصاله بالتراث اليونانى والإسلامى ، وإتصاله بالحياة السياسية فى عصره ، وإتصاله بالتطورات التى مر بها وتمر بها نظم الحكم فى القرن العشرين.

ففكره ومنهج تفكيره فى مؤلفاته السياسية الرائدة فى علم السياسة الإسلامى ، والتى اتخذ منها إطاراً لفلسفته الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والسياسية والأخلاقية ، يشتمل على رؤوس موضوعات فى السياسة ونظم الحكم تعيش معنا الآن فى قيمنا وثقافتنا وفى أمال العصر ومنجزات الواقع

شــرقاً وغــرباً. ويمكنــنا بإســتعمال لغة عصرنا الحاضر أن نذكر رؤوس موضوعات حية فى فكرة وحية فى مجتمعات القرن العشرين وجامعاته مثل:

- الدولة ومذهب الدولة.
- الايديولوجية ونظم الحكم .
- الغاية من الدولة وسياستها الايجابية والاشتراكية.
- الدساتير ونسبية صلاحيتها للشعوب المختلفة.
- المواطنة ودور الدولة فى توجيه المواطنين.
- التخطيط واسلوب التنظيم فى الدولة.
- الزعامة والزعيم .
- حكم الصفوة والارستقراطية الفكرية والفنية.
- الطبقات الاجتماعية وأسسها النفسية والوظيفية والاقتصادية.
- التماسك الاجتماعى وعناصره.
- التعليم وفلسفته فى إعداد الحاكم والمحكومين.

ان هــنالك الكثــير من التشابه بين المبادئ التى ضمنها الفارابى كتبه السياسية ، وبين المبادئ التى برزت فى نظم الحكم أثناء القرن العشرين، وأن الســر فــى هذا الإلتقاء يعود من ناحية إلى المصادر الفكرية والواقعية التى

إعــتمد عليها الفارابى فى فلسفته السياسية ، ومن ناحية أخرى إلى التغيرات التى أعادت تشكيل الدولـــة وعملها ووظيفتها فى القرن العشرين.

فعبقرية الفارابى السياسية تقوم على جمعه بين التراث اليونانى خاصة عــند أفلاطــون وأرسطو وبين التراث الإسلامى متمثلاً فى الدولة الإسلامية ومــثلها وشــريعتها المثالية ، وإخراجه منهما نسقاً فكرياً متميزاً قدم نموذجاً تاريخــياً للاتصـــال الحضارى بين القديم والحديث عبر العصور خاصة فى مجــال الفكر ونظيم الحكم ، وانه لمن اليسير على الباحث فى النظم السياسية المقارنة أن يلاحظ إمكان بعث الأسس الفارابية فى تنظيم الدولة لأن الدولتين اليونانــية والإســلامية اللتين إستمد منهما الفارابى نموذجه المثالى فى الحكم والدولة فى القرن العشرين ، قد أخذت كل منهما بمبادئ المسئولية إلى مرحلة التوجيه والتخطيط والتنظيم الكلى والتدخل شاملاً فى بعض الأنظمة ، والتدخل المحــدود فــى بعضـــها الآخر ، ولم تمر أى منها فى مرحلة التحررية التى طبعت بطابعها الدولة فى القرن التاسع عشر.

ويكفى بياناً لهذه الصلة بين الفارابية وبين مذهبه هذا القرن فى موقفها من الدولة أن نرى " فيدر " مستشار هتلر المالى يقرر أن النازية الألمانية إنما تهــدف إلـــى إحــياء أفلاطون وتطبيق مبادئه فى الدولة تطبيقاً حرفياً وليس مجازياً ، فالعودة إلى مصادر التنظيم اليونانى من اليمين أو أهل اليسار توحد فـــى الواقـــع بين الدولة المعاصرة والدولة الفارابية التى أتخذت الأفلاطونية السياسية مصدراً من مصادرها الأساسية.

أ – السلطة فى التنظيم الهرمى ومنهجه:

فالدولـــة الفارابــية فـــى بنائها السياسى وعناصره الفكرية والقانونية والتربوية وفى تصويرها للسيادة وهرم السلطة لدى الحاكمين وفى ممارستها للسياســـة الداخلــية والخارجــية تعرض مزاجاً مركباً يحس معه المطلع أن الفارابى بالرغم من غرابة مصطلحاته اللغوية لن يكون غريباً فى عالمنا.

فالدولـــة عنده – كما كانت فى الفكر اليونانى الكلاسيكى ، وكما كانت فـــى تجربة السلطان الشرقى – هى نظام كلى ، وما المواطنون سوى أجزاء ذلك النظام الكلى ، الذى يستمدون منه وجودهم ، والذى لا قوام لهم بدونه .

إن المواطنين فى تلك الدولة لايعدون وحداتها المستقلة كما نظر إليهم فـــى العصور الحديثة فى ظل المذاهب الفردية . وإنما هم تابع يلى تابعاً فى مراتب البناء الإجتماعى وهرم السلطة ، يدينون جميعاً للرئيس الأول بالولاء المطلـــق والطاعـــــة التامة ، ويتوحدون فى سلسلة التبعية بخدمة غرضه المفـــروض من عـــل ، وفق خطة تنفذ تنفيذاً بيروقراطياً محكماً ، تقوم على التخصـــص الوظيفى وتقسيم العمل المبنى على الاختلاف فى القدرات النفسية وعلـــى عـــدم المساواة المبنى على نوعية الدور والإسهام فى تحقيق الخطة السلطانية.

فالتنظيم لهذه الدولة صارم صرامة لايقر بها ، إلى الذهن سوى تنظيم المصـــنع الـــذى نشاهده فى الدولة الصناعية الجديدة والذى نادى به مفكرون محدثـــون مثل توماس كارليل وسان سيمون . وإنه لايخفف من الجو الصارم

لهـــذه الدولـــة الشـــبيهة بالدول الكلية " التوتالية " فى القرن العشرين ، سوى التأكـــيد من الفارابى أن دولته لاتستهدف القوة العارية – شأنها فى ذلك شأن الدول التى أطلق عليها لقب الجاهلية – وإنما تستهدف غرضاً نبيلاً يتمثل فى عملها الايجابى لكفالة الظروف التى تؤدى إلى السعادة فى هذه الحياة ، وإلى السعادة القصوى فى الحياة الأخرى . وذلك لكل المواطنين على أساس المبدأ النسبى لقدراتهم وأنفسهم وسلوكهم علواً وخسة فى إطار سلم السعادة والشقاء.

ولقـــد كـــان أمراً محتوماً أن ينتهى الفارابى إلى إتخاذ دولة السلطان المطلـــق المتمثل في قوة مركزية مثلاً أعلى للتنظيم السياسى[١]. ومن ثم فقد طبق فى نظرته إلى الدولة منهجاً أكد أولا عضويتها بأن شبه – مثل أفلاطون – الدولة الكاملة بالبدن التام الصحيح الذى تنتظم أعضاؤه المختلفة المتفاضلة فـــى أهمية وظائفها فى نسق غير متكافئ العناصر يسود فيه القلب . ويسيطر علـــيها جميعاً فى وظائفها ومراتبها رئيسية كانت أم خادمة وفق قدرتها على أداء غرضـــه. فاســـتخدام المنهج العضوى – قديماً وحديثاً – يبدأ من اعتبار الدولـــة فـــرداً حقيقاً ، وأن لها مصلحة واحدة موحدة فى جميع الشئون، وان الفرد – كما يقول ولدون فى كتابه الأخلاق والدول – فيما عدا طاعته للدولة هو من الناحية الجوهرية تابع غير كامل. وفى التحليل النهائى غير حقيقى"[٢].

ويرســـم الفـــارابى الصـــورة العضوية لدولة المدينة الفاضلة بطريقة مفصلة لا تلقاها فى جمهورية أفلاطون على النحو الآتى:

---

(١) د. محمد عبد المعز نصر : أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية – مرجع سابق –ص٢٣٠

(2) Weldon: States and Morals, P.36.

" والمديــنة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذى يتعاون أعضاؤه كلهــا على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مخــتلفة متفاضــلة الفطــرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى وهو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قــوة يفعــل بهــا فعلــه ، إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة – فهذه المرتبة الثانية – وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضــاؤ تخــدم ولاتــرأس أصــلاً. وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، وأخر يقرب مراتبها من الرئيس وفــى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ماهو مقصود ذلك الرئيس .

وهــؤلاء هم أولو المراتب الأول ، ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم فى الثانية . ودون هؤلاء أيضاً من يفعــل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنــتهى إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذيــن يخدمــون ولايخــــدمون ، ويكونون فى أدنى المراتب ويكونون هم الأسفليــن.

غــير أن أعضــاء الــبدن طبيعــية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية وأجــزاء المدينة ، وأن كانوا طبيعيين. فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها

أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاوتة ومتفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان ، لشئ دون شئ . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها . والقوى التى هى أعضاء البدن بالطبع. فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية "[1] .

ب- السيادة في الدولة :

وفى إطار مثل هذا التنظيم الذى بناه الفارابى على أساس من المذهب العضوى ، كان من الواضح واليسير عليه أن يحدد مكان السيادة فى الدولة وخصائصها ، والقائم بها . فلقد ركز السيادة المطلقة – قبل توماس هوبز بسبعمائة سنة – فى يدى الرئيس الذى وحد بينه وبين القلب فى البدن . وأضفى عليه صفة الكمال والعلية فى وجود الدولة وأجزائها وما لها من صناعات وملكات إرادية ، وأسند إليه ترتيب مراتبها والمحافظة على توازنها بأن يكون دائماً – على حد تعبيره – المرفد الذى يزيل اختلال ما يختل من أجزائها ، وذلك قبل نظرية بارسونز Parsons والمدرسة الوظيفية فى علم الإجتماع الأمريكى بألف عام .

ولم يكتف الفارابى بإلقاء الضوء على سلطة رئيس المدينة وسيادته العليا ضد تشبيهه الفسيولوجى ، بل تابع الاستنباط منه حتى وصل إلى تفسير ميتافيزيقى يفترض النظام وإنعقاد الرئاسة لرئيس فى كل " جملة أجزاؤها

---

[1] الفارابى : المدينة الفاضلة – طبعة نادر – ص ١١٨-١١٩.

مؤتلفـــة منتظمة مرتبطة " (ويقصد بالجملة هنا المجموعة أو الكلى) ورأى ذلــك مطبقاً فى جملة أعضاء البدن تحت رئاسة القلب ، وجملة أفراد المنزل تحت رئاسة رب المنزل ، وجملة مواطنى الدولة تحت رئاسة مديرها وجملة الموجودات فى الكون تحت رئاسة السبب الأول .

ومن هذا المنطلق يكاد الفارابى بعقده التشابه بين نظام الكون ونظام الدولة ، وبالتالى بين السبب الأول فى الوجود وبين رئيس الدولة ، أن يضفى على رئيس الدولة قداسة تذكرنا فى العصر الحديث بآراء هيجل .

نعود ونقول إن الفارابى يذهب إلى أن " السبب الأول نسبته إلى سائر الموجـــودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، وأن الموجودات كلهـــا تقتضى غرض السبب الأول .. وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة فـــإن أجـــزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب[1].

ويعرض الفـــارابى هذا التصوير لرئاسة الدولة على أساس من أهمية " الكلـــية " فـــى نظـــام الأشياء الطبيعية والمؤسسات الإجتماعية فى " المدينة الفاضلة " على النحو الآتى:

- وكمـــا أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضـــاً أعضـــاء أخـــرى رئيسية لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول

---

(1) الفارابى : لمدينة الفاضلة – طبعة نادر – ص ١٢١-١٢٢.

وهــى تحت رياسة الأول ترأس وتُرأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه افضله ، ودونه قوم مرعوسون منه ويرأسون آخرين.

- وكما أن القلب يتكون أولا ، ثم يكون هو السبب فى أن سائر أعضاء البدن والســبب فــى أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا أختل منها عضــو كــان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المديــنة ينــبغى أن يكــون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب فى أن تحصل الملكات الارادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرفد لــه بما يزيل عنه اختلاله.

- وكمــا أن الأعضــاء الــتى تقرب من العضو الرئيسى تقوم من الأفعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ومــاهو دونها من الأعضاء يقوم بها من الأفعال أخصها ، كذلك الأجزاء التى تقرب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الارادية بما هو أشــرف ومــن دونهــم بما هو دون ذلك فى الشرف ، إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم من الأفعال بأخسها.

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فإن كانت تلك الأفعال عظيمة الغناء . مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى في البدن ، وربما كانت لقلــة غــنائها ، وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك (الحال) فى

المدينة. وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال.

- وتلك أيضاً حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهيولانية .

- وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك " كل موجود بحسب قوته . إلا أنها أنما تقتفى الغرض بمراتب وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً ، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الأول ، فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده . فعادت وصارت فى المراتب العالية. وأما التى لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى تتوقع نيله. وتقتفى فى ذلك ماهو غرض الأول. وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب[1].

---

(1) المدينة الفاضلة (نادر) – ص ١٢٠-١٢٢

ويستطرد الفارابى فى بيان نظريته عن السيادة فيلخصها فى قول يؤكد تفـــرد الرئـــيس الأول بالرياسة وذلك ينفى خضوعه لرئاسة أى عضو سواه فيقول " إن الرئيس الأول فى جنس لايمكن أن يرأسه شئ من ذلك الجنس مثل رئـــيس الأعضـــاء ، فإنه هو الذى لايمكن أن يكون عضو آخر رئيساً عليه وكذلك فى كل رئيس فى الجملة "[1]. كما أن الفارابى يؤكد أيضاً تفرد رئيس المديـــنة الفاضلة بإنسانية خاصة ، وذلك بأن ينفى عنه " أن يكون أى انسان أتفـــق "[2]. فهـــنالك شـــروط أساسية لابد من توافرها لتكوين رئيس المدينة الفاضلة ، فإن يكون **أولا** " بالفطرة والطبع " **وثانيا** " بالهيئة والملكة الارادية " معداً لتلك الرياسة . فينبغى أن يكون مفطوراً على الرياسة وليس على الخدمة ممـــا أكده ارسطو من قبله ، بأن قسم المواطنين إلى سادة وإلى خدم بالطبع. "فلـــيس كـــل صناعة يمكن أن يرأس بها " على حد تعبيره بل أكثر الصنائع صـــنائع يخدم بها فى المدينة . وأكثر الفطر هى فطر الخدمة . وفى الصنائع صـــنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخرى. وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يـــرأس با أصلاً . فكذلك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ، ولا أى ملكة ما أتفقت . " ولهذا فالرئيس الأول للمدينة الفاضـــلة " ينبغى أن تكون صناعته صناعة لايمكن ان يخدم بها أصلاً ، بل تكون صناعته صناعة نحو غرضا تؤم الصناعات كلها .

---

(١) المدينة الفاضلة (نادر) – ص ١٢٣.

(٢) المدينة الفاضلة (نادر) – ص ١٢٢.

ج- <u>السعادة كمبدأ أساسى:</u>

وفـــى الواقـــع أن مشـــكلة السعادة فى الدولة المثالية عند الفارابى لم تقتصر على الشكل ، وانما استمدت أهميتها من تأكيد الموضوع والغرض من الحكم. فلقد جعل الفارابى من " السعادة مبدأ سياسياً ، ومعياراً أساسياً يستخدم فى تقرير ماهية الحكم ووظيفته ، وصلاحية الحاكم لتولى منصبه ، كما جعل منها محركاً ديناميا لعملية الحياة العامة والأنشطة المتعددة فى الدولة - فكرية كانت أو مادية.

فمســـألة الســـعادة عـــند الفارابى هى المسألة السياسية التى تربط بين مؤلفاتـــه فـــى معالجتها لوجوهها المختلفة فى اطار مفهومه للدولة العضوية الكلية المتفاوتة الأدوار والصنائع والمختلفة المراتب والرياسات تحت سلطان الرئيس الأول الجالس على رأس هرم القوة والنظام.

فـــأفلاطون قـــد جعل من العدل الموضوع الأساسى للحكم فى دولته المثالية . على حين أن الفارابى قد جعل من " السعادة " ذلك الموضوع ، وان كان قد تأثر فى هذا الاختيار أيضاً بأفلاطون وأرسطو . ولكن اتخاذ الفارابى السعادة محوراً لنشاط المجتمع وغاية للإنسان والدولة الفاضلة ، أنما هو أمر طبـــيعى فى العصور الوسطى. عندما كانت السعادة غاية اجتمع على المناداة بالســـعى إلى تحصيلها المفكرون الدينيون من اليهود مثل أبن ميمون ، ومن المسيحين مثل توما الأكوينى ، ومن المسلمين إخوان الصفا وابن رشد مؤتمين جميعاً بالفارابى ، وذلك لتأثرهم بالنموذج المثالى الأفلاطونى لسعادة النفس فى الحـــياة وفـــى الخلود، وبالتعاليم السماوية التى تؤكد إتصال السعادة فى الدنيا والآخرة.

ومجمـــل القول يمكننا أن نقرر أن " السعادة " كعلة غائية هى المفتاح الذى يفهم به ما يلى:-

أولاً : تفسيره لنشوء الدولة وتصنيفه لأنواعها.

ثانياً: لنظريته فى حكم الأستقراطية الفكرية .

ثالثاً : لتقريره مبدأ التخصص كأساس للتنظيم الوظيفى والإجتماعى والسياسى فى الدولة.

رابعا: لبيانه نظام التعليم والتربية وأهميته السياسية.

خامســاً: لتأكيده مبدأ المحافظة على النظام السائد بآرائه ومعتقداته وممارسة الرقابة على سلامته.

سادســاً: لتطبيقه مبدأ العدل تطبيقاً وان كان نسبياً إلا أنه شامل لأقسام الدولة جميعها.

د- السعادة وبناء المجتمع والدولة :

ولقد إتخذت " السعادة " أهمية سياسية عند الفارابى مما عقد بينها وبين " الخــير علـــى الاطـــلاق " والكمال الأقصى " من ترادف ومن تقريره أن المقصـــود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة. وكان ذلك هو الكمال الأقصى"(١) ومـــن تقريره كذلك أن الإنسان مفطور بطبيعته على بلوغ " الكمال " ، " وأن ذلك لايتحقق إلا فى ظل الدولة – وهى الإجتماع السياسى الكامل الذى يتعاون أعضاؤه فى اطاره على سد حاجاتهم وبلوغ " أفضل كمالاتهم ".

---

(١) الفارابى : السياسة المدنية – ص ٧٤.

وعلى هذا الأساس صنف الفارابى الاجتماعات الانسانية الكاملة فى ثلاث : " عظمى ووسطى وصغرى " . فالعظمى اجتماعات الجماعات كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع مدينة فى جزء من مسكن أمة[1] . ولم يقف عند معيار " الحجم " كأساس لتصنيف الدول ، وإنما أضاف إليه معياراً نوعياً ، وذلك باشتراطه " نيل السعادة " كعامل مميز بين الدولة الفاضلة وغير الفاضلة . فهو يقول: " فالخير الأفضل والكمال الأقصى . انما ينال أولا بالمدينة ، لا بالإجتماع الذى هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال منها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينة الفاضلة والإجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الإجتماع الفاضل . والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة "[2].

ويلاحظ على هذا التفسير لنشوء المجتمع والدولة عند الفارابي أنه أقر بخمسة مبادئ وهى كالتالى:-

---

[1] الفارابى : المدينة الفاضلة – طبعة نادر– ص ١١٧.

[2] الفارابي : المدينة الفاضلة – طبعة نادر – ص١١٨.

أولاً: بقدرة الإنسان على الكمال وصلاحية فطرته ونفسه للنمو والتقدم ، غير آخذ بالاتجاهات المتشائمة فى النظرة إلى خلق الإنسان ومصيره .

ثانياً: إستخدم المنهج الغائى أو التليولوجى فى بيانه ، فجعل من الغاية المتمثلة فى السعادة والخير والكمال القوة الدافعة إلى بناء المجتمع والدولة. كما جعل منها المعيار للحكم على صلاح النظام في الدولة أو انحرافه.

ثالثاً: إعتبر قيام المجتمع وعضوية الإنسان فيه أمراً طبيعياً .

رابعاً: لم يذهب مذهب الذين برروا قيام المجتمع على أسس من القوة أو التعاقد أو غير ذلك من التفسيرات التى توحى بأن المجتمع وليد الصناعة وليس الطبيعة.

خامساً: أكد على أن الإجتماع البشرى لايمكن احتسابه إجتماعاً كاملاً إلا إذا تجسد فى دولة .

ومن الطريف ان الفارابى قد أطلق على مؤلفاته السياسية أسماء " المدينة الفاضلة " و " السياسة المدنية " و " فصول المدنى " نسبة إلى أصغر شكل من أشكال الدول حسب تصنيفه ، وهو دولة المدينة ، أسوة بدولة المدينة عند اليونان الذين لم يستطيعوا فى تاريخهم القديم تجاوز المنافسات بين المدن وتحقيق الدولة القومية . ولكن التجربة التاريخية التى تلت اليونان فى الحكم جعلت الفارابى يضيف إلى أشكال الدول – الدولة القومية التى تشتمل على أمة ، والدولة العالمية التى تشتمل على المعمورة جميعها ، متأثراً فى تلك

بتجربة الدولة الإسلامية فى احتوائها للأمة الإسلامية ، وفى طموحها إلى أن تكون دولة عالمية[1].

هـ- تحصيل السعادة والتعليم:

ومـن أجل المواطنة والزعامة لقد شغل الفارابى بعد بيانه أن السعادة هـى المقصود بوجود الإنسان وأنها لاتتحقق إلا فى الدولة الفاضلة بالأسلوب الذى يبلغ الإنسان السعادة . فلقد أوجز ذلك فى كتابه " السياسة المدنية " بقوله " وإذا كـان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى فإنه يحتاج فى بلوغهـا إلى أن يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه. ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن الأشياء التى ينبغى أن يعلمها حتى ينال بها السعادة ، ثم أن يعمل تلك الأعمال"[2]. ولكنه خصص لشرح مقومات السعادة والطريق إلى بلوغها كتاباً كـاملاً هـو " كـتاب تحصيل السعادة ". فبناها على أساس من سوسيولوجية المعـرفة ، وأكـد أن شخصية المواطن وشخصية الزعيم التى تناسب الحياة العامـة فـى الـدولة المثالية والنهوض بأعبائها ومسئولياتها ، إنما يجب أن تخضـع لإعداد علمى أخلاقى أسوة بالبرنامج التربوى الذى وصفه أفلاطون لاعداد طبقة الحكام الفلاسفة . ويكاد البرنامج الذى وضعه الفارابى فى التربية والتعليم لإعـداد المواطن الصالح والزعيم الصالح فى الدولة المثالية أن يكون حديثاً بل معاصراً فهو يؤكد على المبادئ التالية:-

---

(1) د. محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم الحكم.. ص ٢٤٠ وما بعدها.

(2) الفارابى : لسياسة المدنية – ص ٧٨.

أولاً : مبدأ انتخاب القدرات وما يسميه الفطرة والطبيعة كأساس للتعليم مما نراه شائعاً فى الفصول المدرسية ، بل فى دوائر البحث الجامعية .

ثانياً: أهمية العلوم النظرية والعملية من رياضيات وطبيعيات وما بعد الطبيعيات وعلوم سياسية أو مدنية ، وكذلك المناهج الفكرية التى يستقيم بها الذهن فى الأحكام العامة والتمييز بين الحلول المناسبية للمواقف المختلفة ، مما يدفع بعض زعماء الدول الحديثة إلى بناء الدولة على العلم ، وعلى القادرين فى جوانب أنشطة الحياة المختلفة ممن يقيمون حكم الصفوة المختارة.

ثالثاً : أهمية الفضائل الأخلاقية ، وأظننا جميعاً قد لاحظنا فى تجاربنا أن ارتباط المؤهلات العلمية بالمؤهلات الأخلاقية أمر إلزامى بالنسبة للنجاح فى الميادين العامة والخاصة ، فالكثيرون من القادرين علمياً منوا بالهزيمة الذاتية من أنفسهم ، بأن هزمت أخلاقهم الشخصية قدراتهم العلمية.

رابعاً : أهمية الفضائل العملية والسيطرة على صناعة من الصناعات فى مجال العمل القومى القائم على مبدأ التخصص .

مما يشبه الآن كل ما يستلزم قيام الدولة الصناعية الجديدة – كما يقول جولبريت Galbraith– من مؤهلات تكنولوجية.

ويركز الفارابى فى مستهل كتابه (تحصيل السعادة) بقوله إن الأشياء الإنسانية إذا حدثت فى الأمم وفى المجتمعات وفى أهل المدن والدول حصلت

لهـــم بهـــا السعادة الدنيوية فى الحياة الأولى ، أما السعادة القصوى فى الحياة الأخـــرى فتتمـــثل لـــديه فى أربعة أجنـــاس أو فضائل : الفضائـــل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والصناعات العملية"[1].

و- المنهج التعليمى والتربوى:

ويفصـــل الفـــارابى مـــنهجاً تعليمـــياً تربوياً يبرز موضوعات التعليم ومـــناهجه والقائميـــن عليه فى المجتمع ، ودور الدولة فى التوجيه التعليمى والتربوى ، من أجل تحصيل هـــذه الفضائل بين الدول القومية ودول المدينة. فهـــو يبدأ بالتمييز بين " التعليم " و " التأديب " ويحدد اختصاصات كل منهما. " فالتعليم " هو إيجاد الفضائل (العلوم) النظرية فى الأمم والمدن ، " والتأديب " هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم ".

والعلوم النظرية . إما أن يعلمها الأئمة والملوك ، وإما أن يعلمها من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية ، وأظننا نحن المعلمين على مستويات التعليم المخـــتلفة هـــم من يقصدهم الفارابى بحفظه العلوم النظرية . ولن تعلم العلوم الـــنظرية إلا للأحداث (جمع حدث- طفل لم يبلغ الحلم) الذين قومت نفوسهم بالأشياء التى تراض بها أنفس الأحداث ، وكانت مراتبهم بالطبع فى الإنسانية مراتـــب ممتازة . مما يؤكد أهمية القدرات الطبيعية والأخلاقية كأساس لتلقى مســـتوى رفـــيع من المعرفة يتمثل فى هذه العلوم النظرية ، وما تستتبع من اســـتعمال الطـــرق المنطقية ". على الترتيب الذى ذكره أفلاطون " على حد تعبير الفارابى ".

---

(1) الـــفارابى : كتاب تحصيل السعادة – ص٢٠.

فأولـــئك الذيـــن يخـــتارون لتلقى العلوم النظرية هم " الخاصة " من المواطنين ، ومن بينهم يصل " الملوك " إلى عروش الحكم ، فأخص الخواص " يلزم أن يكون الرئيس الأول[1]بعد أن يكون قد مر بنجاح فى إعداده العلمى وتجربته التدريجية فى الرياسات العملية. وأننا نلاحظ هنا أن الفارابى – مثله مـــثل أفلاطون من قبله – يؤمن بارستقراطية المعرفة ، ويبنيهما على أساس من تقسيم المجتمع إلى " خاصة " و " عامة " ، أو إلى " صفوة مختارة " وإلى " جماهير " حسب تعبير العصر فهـــو يقول : " ان الأمم وأهل المدن منهم من هو خاصة ، ومنهم من هو عامة ".

والعامـــة هـــم الذين يقتصرون ، أو الذين سبيلهم ان يقتصر بهم فى معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادى الرأى المشترك.

والخاصـــة هـــم الذين ليس يقتصرون فى شئ من معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادى الرأى المشترك ، بل يعتقدون ما يعتقدونه ، ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تعقبت غاية التعقب . فلذلك صار كل من ظن بنفسه أنه لايقتصـــر على ما يوجبه بادى الرأى المشترك فى الأمر الذى ينظر فيه ظن بنفسه أنه خاص فى ذلك الأمر ، وبغيره أنه عامى .

فلذلـــك صار الحاذق من أهل كل صناعة يسمى خاصياً ، لعلمهم أنه لـــيس يقتصر فيما يحتوى تلك الصناعة على ما يوجبه بادى الرأى فيها ، بل يستقصيها ويعقبها غاية التعقب . وأيضاً فإنه يقال عامى لكل من لم يكن لـــه

[1] المصدر السابق – ص٣٠ ، ص ٣٧.

رياســـة ما مدنية ، ولا كانت لــه صناعة ترشح له بها رياسة مدنية ، بل أما لا صـــناعة لـــه أصلاً ، أو أن تكون صناعته صناعة يخدم بها فى المدينة فقط. والخاصى كل من لـــه رياسة ما مدنية .

وكذلك كل من ظن بنفسه أن لـــه صناعة يصلح أن يتقلد بها رياسة ما مدنية أو حالة يظن بها عند نفسه أنها حال رياسة مدنية ، يسمى نفسه خاصياً مثل ذوى الأحساب ، وكثير من ذوى اليسار العظيم ، وأدخل فى الخصوص كل من كانت صناعته اكمل فى أن يتقلد بها رياسة[١].

كما أن الفارابى لايميز فقط بين المواطنين فى دولة ما على أساس من نســبة القدرات العلمية والأخلاقية ، وإنما يطبق كذلك مبدأ النسبية على الأمم والمـــدن ، بل وعلى الطوائف المختلفة من أهل المدن ، فيما يتصل بما ينبغى أن تعطى من علوم حسب ما يسود فى كل منها من قدرات وخصائص ، فهو يقــول : " ويتميز ما ينبغى أن تعطاه أمة أمة من ذلك ، وما سبيله أن يكون مشتركاً لجميع الأمم ، ولجميع أهل كل مدينة ، وما ينبغى أن تعطاه أمة دون أمة ، أو مدينة دون مدينة ، أو طائفة من أهل المدينة دون طائفة ، وهذه كلها سبيلها أن تميز بالفضيلة الفكرية إلى أن تحصل لهم الفضائل النظرية"[٢]

وفى الواقع أن الفارابى قد أظهر وعياً واضحاً بدور التعليم فى تشكيل المواطنيـــن ، حـــدا به إلى أن يجعله وظيفة أساسية من وظائف الدولة ، مما

---

[١] المصدر السابق – ص ٣٦– ص٣٧.

[٢] المصدر السابق – ص٣١

يشـــبه إلـــى حد كبير ما نراه فى بعض الدول التقدمية والمحافظة فى القرن العشـــرين مـــن حرص على صياغة المواطن فكراً وبدناً صياغة تتناسب مع المـــثال المرتجى للدولة لدى نظام الحكم السابق ، فهو لم يتردد فى أن يقرر بصيغة مطلقة " أن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها ، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم ، والقيم بالصبيان والأحداث ، هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم".

والفارابى فى تشبيهه وظيفة الملك فى التأديب بوظيفة رب المنزل أو المعلـــم ، لـــم يقصـــد بالطبع ما نشاهده بيننا من مثل ديموقراطية فى البيت الحديـــث أو المدرســـة الحديثة ، وإنما قصد ذلك النظام الذى تسود فيه صفة التنظيم والضبط جميع مؤسساته ووحداته . وللملك فى تأديب الأمم وتقويمهم أن يستخدم الرفق والإقناع لتأديب البعض والكره لتأديب البعض الآخر ، وأن " يستعمل فى تأديب الأمم وأهل المدن طائفتين من المؤدبين – طائفة تستعمل فى تأيب من يتأدب منهم طـــوعـــاً ، وطائفة تستعمل فى تأديب من سبيله من يؤدب كرهاً "[1].

ولقـــد أهـــتم الفارابى لذلك بمهنة التأديب ، وقاس قوة الملك بقوة من يســـتعملهم فى التأديب الطوعى أو الإكراهى لأهل الأمم والمدن ، وذهب إلى وجـــوب اختـــيار الملـــك لأعظم المؤدبين قوة فى مهنهم ، وذلك معظم دور التأديـــب فـــى تحقيق السعادة والكمال بين المواطنين كل " بحسب رتبته فى

---

(1) المصدر السابق – ص٣١.

الوجـود "[1] كمـا أنه دعا إلى أن يدون الملك فى كتاب " ما سبيله أن يحفظ ويستـدام مـتلوا ومكتوباً ... من الآراء والأفعال " التى تتخذ دستوراً للتعليم والتربية ، ومرشداً للمعلمين والمؤدبين فى أداء مهنهم على الوجه الذى يحقق غرض رئيس الدولة ، ويكفل الوحدة الفكرية بين المواطنين جميعاً على الرغم من اختلاف مراتبهم بحسب الفضيلة الفكرية التى يمتاز بها كل منهم.

٣- الفلسفة والسياسة عند الفارابى:

وتسـتمد الفلسفة عند الفارابى قيمتها السياسية من مفهومه لها ، ومن الدور الذى نسبه إليها ، فليست الفلسفة عند الفارابى قاصرة على العلم التقليدى الـذى نرى الآن موضوعاته مفصلة فى البرامج الجامعية والأكاديمية ، وإنما هى جماع العلوم النظرية والعملية ، وليس الفيلسوف عنده هو ذلك العالم الذى يعـيش فى برج عاجى ، متعالياً أو منطوياً أو مغترباً ، وإنما هو ذلك القادر علـى أن يـنقل علمـه إلى المواطنين فى وطنه ، وعلى حملهم على الأخذ بفضائله النظرية والسلوكية ، سعياً وراء نبل السعادة والحياة الطيبة.

ومـن ثم يلتقى الفيلسوف والرئيس الأول فى الدولة عند تماثل كل من مؤهلاتهما العلمية ووظيفتهما العملية السياسية ، فالفيلسوف هو الرئيس الأول والرئيس الأول هو الفيلسوف ، ويقرر الفارابى هذا التعادل بينهما فى قوله:

" وإذا إنفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت لـه قوة على اسـتعمالها فى غيرها ، كانت فلسفة ناقصة والفيلسوف الكامل على الاطلاق

---

[1] لمصدر السابق – ص٣٢.

هو أن يحصل له العلوم النظرية ، ويكون لـــه قوة على استعمالها فى كل ما سواها بالوجه الممكن فيه.

وإذا تؤمـــل أمـــر الفيلسوف على الاطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق ، وذلك أن الذى له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية فى كـــل مـــا سواه ، هو أن يكون لـــه القوة على إيجادها معقولة ، وعلى إيجاد الارادية مـــنها بالفعل. وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة . فـــيكون الكامل على الاطلاق هو الذى حصلت لـــه الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم ان تكون لـــه قدرة على إيجادهما جميعاً فى الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين فى كل واحد منهما. ولما كان لايمكن أن تكون لـــه قوة على إيجادهما إلا بإستعمال براهـــين يقينية وبطـــرق اقنـــاعية وطرق تخيلية اما طوعاً أو كرهاً ، صار الفيلسوف على الاطلاق هو الرئيس الأول[1].

ولم يقف الفارابى عند المعادلة التى عقدها فى كتابة " تحصيل السعادة" بيـــن الفيلسوف والرئيس الأول ، وإنما أدى به هذا الربط بين الفلسفة والحكم إلـــى أن يعادل كذلك بين الفيلسوف وبين سائر الرؤساء الذين اشتهروا بتولى الوظائف العامة فى تجربة الحكم عند القدماء ، وعند المسلمين مثل " الملك " و " وضـــع النواميس " أو صاحب الشريعة و " الإمام " فهو يخاطب القارئ بقولـــه " فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمـــام معنى كله واحد ، وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ، ثم أخذت ما

---

[1] تحصيل السعادة – ص ٣٩–٤٠.

يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه.

وقد بنى الفارابى هذه المعادلة على أساس من اشتراطه وجوب توافر الفلسفة كأساس لأداء " الملك " و " واضع النواميس " و " الإمام " مسئوليات مناصبهم أداء مستنيراً رغم إختلاف وسائلهم فى تحقيق الغرض الأسمى للحكم بين المواطنين ، فكل منهم لايقدر على عمله إلا " بعظم قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة ". ولايكمل للملك تسلطه وإقتداره . ولواضع النواميس قدرته على استنباط شرائطها وتقنينها ، وللإمام إمامته دون العلوم النظرية والفضائل الفكرية التى تقوم عليها الفلسفة الحقيقية .

ومن هنا كان منهم فيلسوفاً ، وأن هذه المعادلة التى عقدها الفارابى بين الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام ، إنما تقوم شاهداً على ما امتاز به الفارابى من قدرة فائقة على الجمع والتأليف بين التراث اليونانى والتراث الإسلامى فى تجربة الحكم . ويظهر ذلك واضحاً فى معالجته " لواضع النواميس ". واهتمامه بدوره فى حياة المواطنين عن طريق التشريعات التى تتضمن مبادئ السلوك المستنير الفاضل فى الحياة العامة . ولاشك فى أن تفسيره للمنصب الرياسى " لواضع النواميس " إنما يستمد أصالته من المزج بين نظرية أفلاطون المثالية فى كتابة " القوانين " وبين ما يستقر فى ذهن المفكر الإسلامى من جوهرية الشريعة الإسلامية ودور صاحبها فى بناء الدولة.

كمـــا يظهـــر ذلـــك واضـــحاً فى إتخاذه نظرية أفلاطون عن " الملك الفيلســـوف " أساساً لتفسيره الرياسة والملك والامامة . وأنه حتى فى تفسيره للنـــبوة والوحـــى فى مؤلفاته السياسية الأولى عن المدينة الفاضلة والسياسة المدنـــية إنمـــا يعتمد على التراث اليونانى الميتافيزيقى خاصة عند أفلاطون وأرسطو وعلى نظرية الفيض عند أفلوطين والمدرسة الأفلاطونية الحديثة.

ولكـــن البرامج التعليمية والتربوية التى عرضها الفارابى فى معرض تنشئة المواطن والزعيم والتى إنتهت به إلى أن يتخذ من الفلسفة عاملاً يوحد فى الصفة الأساسية بين سائر ولاة الحكم ، إنما تثمر ثمارها الفلسفية الحقيقية بيـــن نشء حرص على أن يحدد بدقة وتفصيل مزايا اشخاصهم ، فهو يصف طالب الفلسفة فى قوله:

" فـــإن الـــذى سبيله أن يشرع فى النظر ينبغى أن يكون لـــه بالفطرة موطئاً نحوها إستعداداً للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون فى كتابه فى السياسة وهى أن يكون جيد الفهم والتصور للشئ الذاتى ثم أن يكون حفوظـــاً وصـــبوراً علـــى الكد الذى يناله فى التعلم ، وأن يكون بالطبع محباً للصـــدق وأهلـــه والعدل وأهله غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غـــير شـــره على المأكول والمشروب تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والديـــنار وما جانس ذلك وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكـــون ورعـــاً سهل الأنقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكـــون قـــوى العـــزيمة على الشئ الصواب ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه وأن يكون صحيح الاعتقاد والآراء

والملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمهـــا ، وأن يكـــون مع ذلك متمسكتاً بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميله فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع فى أن يتعلم الفلسفة فتعلمها أمكن أن لايصير فيلسوف زور ولابهرج ولا باطل"[1] بل يكون فيلسوف على الحقيقة.

٤- سلطات الحاكم ووظائفه :

لقد تشكلت سلطات الحاكم ووظائفه فى الدولة المثالية عند الفارابى فى ضوء الإفتراضات والدراسات التى بنى على أساسها هيكل النظام السياسى فى المجتمع.

الافتراض الأول:

وهـــو الذى يحكم نظرته وتنظيمه للدولة يقوم على إن الإنسان يرغب فـــى بلـــوغ الســـعادة والكمال لأنه هو الوحيد بين الكائنات الحية الذى يمتاز بالإختـــيار والإرادة الحـــرة ، وهى التى تصدر عن الجزء الناطق من النفس فوق ما يملك من إرادة أولى تصدر عن الجزء الخاص من النفس وإرادة ثانية تصدر عن الجزء المتخيل من النفس ، وبالإختيار يقدر الإنسان أن يسعى نحو الســـعادة وأن يفعـــل الخـــير وأن يتجنـــب الشر ويفرق بين القبيح والجميل والسعادة هى الخير على الإطلاق[2] .

---

(1) تحصيل السعادة : ص٤٤-٤٥.

(2) الفارابى : السياسة المدنية – ص٧٢.

الإفتراض الثانى :

ويقــوم علــى أن الإنسان يعجز وحده بلوغ الكمال كله ولكنه ببعض القــدرات يســتطيع أن يحقــق بعضـــاً من السعادة أو قسطاً منها بالزيادة أو النقصان وبالميل الإجتماعى والإجتماع ببنى جنسه والسكن بجوارهم وبفطرته الطبيعية يمكن أن يبلغ الكمال للأقصى ، وتأسيس الدولة الإقليمية نتيجة لذلك فــى أصغر صورها وهى دولة المدينة وفى أوسطها وهى الدولة التى تشمل الأمة وفى أعظمها وهى الدولة التى تشمل المعمورة بأثرها.

الإفتراض الثالث:

ويقوم على أن الدولة المثالية التى يتحقق فى إطارها الكمال والسعادة تشــبه فــى بنائها وتنظيمها البدن التام الصحيح كما أوضح ذلك الفارابى فى المدينة الفاضلة والتى تتعاون أعضاؤه مع إختلافها وتفاضلها على تتميم حياة الحــيوان الــذى سماها فى كتاب تحصيل السعادة الحيوان الإنسى والحيوان المدنــى والحفــاظ علــيها وذلك بخضوعها لعضو واحد رئيسى وهو القلب والفارابى هنا يحقق النموذج المثالى للعمل التعاونى فى سبيل الوحدة العضوية يشبه العمل فى الدولة ونظامها ودقتها بالإنسان وكيف يعمل جسمه بنظام بديع برئاسة القلب الذى هو من أهم أعضاء الجسم .

الإفتراض الرابع:

ويقــوم علــى إن الكمال والسعادة كغرض للدولة التى تريد لأعضاء مجــتمعها أن يعيشوا سعداء إنما يقوم على دعائم فكرية أخلاقية فنية يتطلب بــناؤها إعــداد الفطرة الطبيعية للمواطنين لأداء وظائف الدولة المتخصصة

إعـــداداً يعـــتمد على برنامج عميق يتوسع فى العلوم النظرية والعلوم العملية وعلى ما تعطيه تجربته من نفاذ البصر ودقة التمييز والحكم.

رسم الفارابى سلطات الحاكم ووظائفه فى إطار هذه الأفـــتراضـــات رســـماً يكـــاد يجعلـــه من بين المفكرين المعاصرين فى السياسة والإجتماع والإقتصـــاد ، فهو كما سبق أن بينا المعلم والمؤدب لشعبه بطريقة مباشرة أو عـــن طريق الأئمة الذين يسيرون على نهجه ويقومون على بنيان الدولة من كافـــة جوانـــبه الحضارية والمعنوية ، فالحاكم من هذه الناحية التربوية عند الفارابى غير هؤلاء الحكام الذين قاوموا التعليم الإلزامى مثلاً فى إنجلترا أثناء القـــرن التاســـع عشر الميلادى كما فعل جلادستون الذى ذهب إلى أن تدخل الدولة فى التعليم حتى فى مرحلته الإبتدائية إنما يشجع علىعدم المسئولية من ناحية الآباء عن الأبناء وبذلك تنهار الأخلاقيات العامة فى الدولة. وهذه حقيقة عشـــناها فى الخارج إن الإبن عند بلوغه سن الثامنة عشر ينفصل عن أبويه تماماً ويصبح مسئولاً عن نفسه سواء كان ولداً أو بنتاً.

٥-**الدولة الإيجابية عند الفارابى** :

يتضح مما سبق أن دولة الفارابى كممثل لأيديولوجية الفكر الإسلامى تمثل نسقاً شاملاً كلياً مبنياً على نظام سياسى دقيق وإقتصادى وإجتماعى ومن هـــنا نستطيع القول إنها دولة إيجابية مدنية وليست بوليسية ولا دينية على حد التعبيرات الحديثة لأنها فى الواقع لاتفصل النظام كمبدأ أساسى للبناء السياسى عـــن الغايـــة الأخلاقـــية من قيامه ، وفى ذلك متأثر بالمثل الأعلى فى الفكر الـــيونانى والمتمثل عند اصحاب المدرسة التصورية فى الفكر والسياسة وهم

سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فالدولة تستهدف خلق الظروف المناسبة مادياً ومعنوياً لتساعد المواطن على تحقيق الكمال الأول أو السعادة الأولى فى هذه الحياة والكمال الأخير أو السعادة القصوى فى الحياة الأخرة .

فالدولة هى التى تعلم وترشد وهى التى تنظم وترتب وتنسق وتنفذ وهى التى يجب أن تعدل ولاتجور (العدالة الإجتماعية) ، ولكن الفارابى حرص على ألا يفصل مسئولية الدولة عن مسئولية الفرد فى تحقيق السعادة. فالإلتزام السياسى والأخلاقى يسيران جنباً إلى جنب بل هما وجهان لحقيقة واحدة على الأقل فى الفكر السياسى الإسلامى على عكس ما ذهب إليه المفكر السياسى الأيطالى ميكافيللى صاحب مقولة " الغاية تبرر الوسيلة " الذى فصل الأخلاق عن السياسة على إعتبار أن السياسة لعبة تستحق أن تتقاذفها أقدام اللاعبين!!

وعلى كل إنسان من هذا المنطلق أن يجمع الفضائل كلها قدر الإمكان ليبلغ الكمال أو السعادة فى الحياتين الدنيا والأخرة ويكون سلوكه فاضلاً تطبيقاً للفضائل النظرية والفكرية والأخلاقية والعملية ، ومن هنا تلتقى مسئولية الدولة ومسئولية الفرد فى المجتمع فى تحقيق السعادة كهدف للدولة المثالية بالمعنى الأخلاقى والروحى الذى جعله الفارابى حجر الزاوية فى قيامها وإن كان قد جعل للأساس المادى فى الإنتاج والتوزيع دوراً جوهرياً لمضمون السعادة فى الحياة الحاضرة على إعتبار أن هناك أناس تتحقق سعادتهم عندما تتحقق متطلباتهم ، وأننا لنجد الفكرة الفلسفية الأخلاقية لدولته مفصلة بوضوح

فـــى فصول كتبه ، ومن أهمها فصول المدنى أو الفصول المنتزعة[1] ويقرر فيها إن المدينة قد تكون ضرورية وقد تكون فاضلة ، فأما المدينة الضرورية فهـــى التى يتعاون أجزاؤها على بلوغ الضرورى فيما يكون به قوام الإنسان ويعيشـــه وحفظ حياته فقط. وأما المدينة الفاضلة فهى التى يتعاون أهلها على بلوغ أقل الأشياء التى بها يكون وجود الإنسان وقوامه وعيشه وحفظ حياته.

إن إيجابـــية الدولـــة المثالية عند الفارابى لاتقف عند النموذج الفلسفى الأخلاقى الميتافيزيقى إنما تعالج السياسة الواقعية فى ضوء هذه النماذج، فهو يقرر على سبيل المثال أن السعادة في الدولة إنما تتم عن طريقين :

أحدهما: يتمثل فى إزالة العقبات التى تحول دون تحقيقها.

والثانى: يتمثل فى إسهام الحاكم الفعال فى تحقيقها.

فهـــو لـــم يكـــتف بسياســـة إزالة العقبات كما نادى بذلك مثلاً مفكرو المدرسة المثالية الإنجليزية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى وعلـــى رأســـهم توماس هـــل وجرين ولم يقف مكتوف اليدين مكتفياً بالدور البوليســـى للدولـــة الـــتى يتمثل فى مجرد المحافظة على الحياة والمال لدى المواطنيـــن إنمـــا أكد على الدور الإيجابى للحاكم بأن يقوم هو بتدبير الدولة وتنظـــيمها التنظـــيم الـــذى يكفل التماسك الإجتماعى والتعاون بين المواطنين لتحصيل الخير والسعادة.

---

[1] الفارابى : فصول منتزعة – من ص ٤٥-٤٧ فليراجع.

ومــن هنا يقرر الفارابى هذه المبادئ السياسية الذى يحدد فيها وظيفة الحاكم الإيجابية فى الحياة العامة حتى تكون الدولة إيجابية ، وإن الإيجابية فى سياســة الدولة عنده لاتتوقف عند معالجة الغرض من الدولة فقط وإنما تأخذ الإعتــبار البناء الإجتماعى والسياسى للدولة نفسها ، ولقد كان من المستغرب والفــارابى يعــيش فــى العصور الوسطى حيث طائفية العمل كانت الأساس التنظيمى للمجتمعات المعاصرة لــه ألا يبرز فى كتبه الأولى أهمية التجمعات المهنية أو الطبقية فى تكوين المجتمع والدولة[1].

والدولة المثالية عند الفارابى كما أوردها فى " فصول منتزعة " تتألف مــن خمــس طــبقات وهم " طبقة الأفــاضل – طبقة ذوو الألسنة – طبقة المقدورون – طبقة المجاهدون – طبقة الماليون ".

فالأفاضــل هم الحكماء والمتعقلون وذوى الآراء فى الأمور العظام ثم حملة الدين ، وذوى الألسنة هم الخطباء والبلغاء والأدباء والشعراء والملحنون والكــتاب ومن يجرى مجراهم والمقدرون هم الحساب والمهندسون والأطباء والمــنجمون ومــن يجرى مجراهم ، والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جــرى مجراهم وهم الجنود والجيش بالمعنى الحديث ، والماليون هم مكتسبوا الأموال فى المدينة والقرية مثل الفلاحين والرعاة والباعة والتجار ومن جرى مجراهم ، هى طبقات فى دولة مثالية تصورها الفارابى فى قرون مضت من الفكر السياسى الإسلامى ولعل أغلبها متماثل أمامنا ونحن على مشارف القرن الخامس عشر الهجرى والحادى والعشرين الميلادى.

---

[1] د. محمد عبد المعز نصر :أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاته – ص٢٧٢.

٦- **الإشتراكية عند الفارابى .**

فـــى الواقـــع ونحـــن نستهل هذا العنوان بكلمة الإشتراكية وهى من مصطلحات العصر الحديث يمكننا أن نقرر أن الفارابى يستهدف بنظريته عن الدولة تحقيق إشتراكية قومية مؤمنة يقوم على نظرية العدل فى الدولة وتوزيع الأمـــوال بالعدل ، وأيضاً الحفاظ على السلامة والكرامة بالعدل والحفاظ على المراتب وسائر الخيرات بالقسطاط.

ومـــن هـــنا يظهر مبدأ المساواة وإن إستخدام مصطلح إشتراكية فيما يتصـــل بفلسفة الفارابى السياسية ليس أمراً مقحماً على فكره وإنما يرجع إلى أخذ الفارابى للاشتراكية التى دعى إليها أفلاطون فى كتابه الجمهورية وتعديله لمـــبادئها بالإضـــافة والحـــذف لتناسب تجربة عصره المتمثلة فى الإسلامية العربـــية علـــى الـــرغم من أن الفارابى ليس عربياً ولكنه مسلماً يكتب باللغة العربية كما يكتب باللغة الفارسية ، فمما يلاحظ أن الفارابى تطبيقاً منه لمبادئ الإســـلام أغفل المشاركة فى النساء التى جعلها أفلاطون صنواً للمشاركة فى الأمـــوال لتعارضها تماماً مع مبادئ الإسلام . فإذا كان الفكر واحد فالتطبيق مخـــتلف ، ألم يطبق الزعيم جمال عبد الناصر أفكار الاشتراكية تطبيقاً حرفياً فى الجمهورية العربية المتحدة !! ونرى اليوم من يرتدون قميص عبد الناصر لعودة الإشتراكية مرة أخرى ولكن عودتها لابد وأن تواكب متطلبات العصر الحديـــث ، ولـــيس عصر الستينات لأن إرهاصات ثورة ١٩٥٢ تختلف عن إرهاصات ثورة ٢٥يناير ٢٠١١ م.

ومـــن ناحـــية أخـــرى أكد الفارابى على أهمية العلم والإيمان والفكر كأعمدة لهذه الدولة الأشتراكية التى تقصد بالإنتاج والتوزيع وتنظيم الرياسات والمراتب تحقيق السعادة المادية والروحية لمجموع المواطنين كما رأينا ذلك عند رجال وفلاسفة محدثين مثل جرمى بنتام وجون ستيوارت مل.

فدولـــة الفـــارابى الاشتراكية هى دولة الرعاية الإجتماعية والرعاية الروحـــية ، ولهذا فهو لم يربط التوزيع بالإنتاج ربطاً طبقياً حرفياً بل يقصر توزيـــع الأموال على طبقة الماليين أو مكتسبى المال فى الدولة من الفلاحين والرعاة والباعة والتجار ، وإنما عمم ملكية إنتاج العمل الذهنى والعمل اليدوى بين جميع المواطنين وطبق فلسفة الكل يعمل والكل يأكل.

٧- **التماسك الإجتماعي (المحبة – العدل).**

حرص الفارابى فى نظرته الواقعية الجديدة أن يؤكد فى الدولة أهمية الاندماجية التى بررها أول الأمر على أسس فيزيقية وميتافيزيقية ، وذلك فى كتابـــيه المديـــنة الفاضـــلة والسياسة المدنية ، فأعاد التبرير على أسس بنائية مستمدة من التفاعل الحقيقى فى المجتمعات البشرية ، ولكن نظرته الواقعية لم تؤد به إلى أن يهجر أسلوبه المنهجى فى المعالجة إذ أنه أقام إندماجية الدولة وتماســك المجـــتمع علـــى مبدأى المحبة والعدل كما فعل من قبله أفلاطون وأرســـطو ، يقـــول فى نص من نصوصه إن أجزاء المدينة ومراتبها يأتلف بعضـــها مـــع بعض وترتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل ، ولكن مـــبدأ المحـــبة وإن كـــان يسجل أهمية العواطف المتبادلة بين المواطنين فى المجـــتمع إلا أن الفارابى جعله أولاً يعتمد على الوعى الإيديولوجى والسلوك

الأخلاقــى **وثانياً**: وضع محتوى الجانب الروحي بجوار الجانب المادى على أساس القيام بمبدأ المنفعة المتبادلة بين المواطنين **وثالثاً**: ربطها بمبدأ العدل لا فــى عملية تنظيم الإنتاج والعمل وحدهما وإنما فى عملية توزيع ثروة الدولة بين المواطنين كأفراد وطبقات مهنية ، وهنا تظهر فلسفة العدل الإجتماعى أو العدالة الإجتماعية ، وأن تأكيد العدل وأهميته فى سياسة دولة أمر متوارث فى الحكمة السياسية منذ القدم سواء فى تراث الملوك والامبراطوريات الشرقية أو فى تراث الدول العربية أو الإسلامية ، ولكن العدل عند الفارابى إستمد أهميته من الدور الذى نسبه إليه فى إستمرار الدولة وبقاؤها متماسكة لايتطرق إليها الــتفكك والإنهــيار ، فالعدل عنده توزيعى ونسبى كما نرى ذلك واضحاً عند فلاسفة السياسة اليونان أفلاطون وأرسطو .

ولقــد وضــع الفارابى نظرية العدل فى الدولة موضعها المناسب فى إطــار نظريــته الكلــية عن سياسة الدولة التى يشبهها بالجسم العضوى كما وضحنا من قبل ، ويشبه المواطنين بأعضاء ذلك الجسم ، فالنسبية فى العدل الــتوزيعى لاتقــوم علــى تقدير ما يخص مواطناً إلى ما يخص مواطناً آخر وحســب ، وإنما تقوم على ما يخص كل مواطن حسب أهليته إلى ما يخص الوطــن كله والدولة كلها ، ومن ثم فهو لايوافق على الامتيازات الفردية أو الطبقية بل يرى إن كل خير لفرد أو لمجموعة إنما يقاس بما ينال الدولة كلها مــن خير. بمعنى آخر إذا كانت الدولة كلها تعيش فى خير فالأفراد جميعهم يعيشون فى خير والعكس بالعكس . وهذا ما يسميه الفارابى بالسعادة الشاملة.

الفصل الرابع

الفلسفة السياسية الحديثة

{ كارل ماركس نموذجاً }

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

١- حياته

٢- تطور أفكار ماركس

٣- الأشتراكيـــــة

٤- المادية التاريخية

٥- التطور الإجتماعى

٦- الطبقات والصراع

٧- نظرية الدولـــة

٨- النظرية الإقتصادية والماركسية

تعقيب ..

١- حياتــه :

ولد ماركس عام ١٨١٨م فى مدينة صغيرة تسمى رينيش Rhenish بمقاطعة تريرTrir والتى تفخر بأصولها كقاعدة رومانية مشهورة فى العصور القديمة. وينتمى بوالديه لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود ولأسباب إجتماعية تحول والد ماركس إلى البروتستانتية ونشأ ابنه بلا وعى بأنه يهودى.

وبعــد أن اجــتاز ماركس فترة الدراسة الأولية بتفوق وتقدير ملحوظ ألــتحق لفــترة وجيزة بجامعة بون ثم جامعة برلين حيث أظهر تفوقاً واضحاً واهتماماً قوياً بدراسة القانون وفقه اللغة ، واللاهوت وحتى إكماله لأطروحة الدكــتوراه[١] كان يعمل محرراً فى جريدة والتى سرعان ما صودرت بسبب ميولها الليبرالية الواضحة ، ثم تزوج ماركس عام ١٨٤٣م وسافر إلى باريس حيــث إنغمــس فــى دراسة الشيوعية الفرنسية والإقتصاد السياسى ، وقابل فريدريك إنجلز إبان وجوده فى باريس وكونا صداقة دامت طيلة حياتهما.

ولقــد ســاهم انجلــز وهو أحد اصحاب المصانع فى أفكار ماركس وســاعده وطورهــا واكســبها شعبية وأزاح عن كاهله عبء البؤس الساحق وعـــن أسرته ، وذهب ماركس إلى بروكسيل منفياً من باريس حيث انضم إلــى الرابطة الشيوعية Communist League ، وكــتب البيان الشيوعى

---

(١) أنجزها ماركس عام ١٨٤١م بعنوان: الخلاف فى فلسفة الطبيعة بين ديمقرايطس وأبيقون رغم اســتناده لمحاضرات فى تاريخ الفلسفة لهيجل إلا أنه لم يتفق معه أعداؤه لنزعة أبيقور المادية بــل أقــر بفضله فى إنقاذ إمكانية الحرية الضرورية بالتعارض مع نزعة ديمقريطس الحتمية ووجه لوماً لأبيقور لعدم إدراكه العلاقة الجدلية بين الضرورة والحرية.

Communist Manifesto عشيـــة إنــدلاع ثــورة ١٨٤٨[1] وقام بدور فعال فـــى المســـاعدة علـــى تنظيم ثورة ١٨٤٨ فى أوروبا الغربية ، ثم أبعد عن بروكســيل واعتقل ، وأطلق سراحة فى ألمانيا ، ثم أجبر على مغادرة فرنسا ثانـــية ، وفـــى النهاية وجد ملجأه ومعتكفه السياسى فى لندن حيث قضى بقية حياته فى البحث والكتابة ، وفى تنظيم الاتحاد الدولى للعمال.

وقـــام بنشر القليل من أعماله إبان تلك الفترة حيث نشر الجزء الاول من راس المال رغم أنه ترك النسخ الأصلية لأجزاء عديدة منه قبيل وفاته.

ولم يحظ ماركس بالذيوع والشهره إلا مؤخراً فعندما مات فى ١٨٨٣ لـــم يهـــتم به وبدوره وعمله إلا عدد محدود من خارج دائرة اتباعه وأنصاره السياســـيين وممـــا يثير الدهشة والاستغراب فشل أتباعه فى شرح تأثير حياة مـــاركس الخاصة ونظريته على مسار المجتمع فربما توجد حركات اشتراكية بدون كارل ماركس .ولكن تاريخها وتكوينها يحملان الطابع الذي لم يمنحه إلا شخصية وأفكار ماركس.

٢- تطور أفكار ماركس

تطورت أفكار ماركس وآراؤه الذاتية عبر مسار دقيق من التطور إبان الفترة التى كانت ألمانيا فى مؤخرة دول أوروبا الغربية من الناحية الصناعية والسياسية ، وحيث كان مفكروها يتصفون بالجرأة والتطرف.

---

[1] أخر الثورات الفرنسية الثلاث (١٧٨٩ ، ١٨٣٠ ، ١٨٤٨) وبالاستناده إلى أحداثها فى أعوام ٤٨-١٨٥٢ ، جســد ماركس مفهومه عن الدولة بإعتبارها (الآلة الحربية القومية للرأسمالية ضد العمال).

ولقــد وقــع ماركس فى جامعة برلين تحت تأثير الفلسفة الهيجلية[1] والــتى تفســر العالم بإعتباره عمليه ديناميكية وروحية تكشف عن ذاتها عبر تطورها كنظام عقلانى . وتعتبر أن ما يحدث وما قد حدث مؤخراً فى الزمان هو الأفضل كيفاً ، وبالنسبة لعين الديالكتيك (الجدل) Dialectic الفاحصة فإن كــل مــاهو واقعي حقيقة قد وجد ليكون ضرورياً وعقلانياً ، وفى أى حقبة زمنــية معيــنة ورغم المظهر الخارجى وإن " الله فى سمائه ، وكل شئ فى العــالم خــير" فإن شرور الجزء جوهرية لأجل خير الكل المتطور فى العالم خير والحق يوجد فقط فى الكل المكتمل وإجتزاء منه ، فإن لكل عصر حقيقته الجزئية.

يحــتل الوعى الكونى أو الروح spiril لدي هيجل مكانة الله فى الدين التقلــيدي ، ويتسم تاريخ العالم بمراحل تطوره نحو المرحلة التى تظهر فيها الضــرورات الكامــنة للوجود بإعتبارها حرية جدلية للوعى وتشكل " روح العصر " مجمل الحضارة culture وتمنحها نمطاً سائداً فى التفكير والشعور وتــربط الأفكــار والأحــداث وبعدئذ تمهد الطريق لنمط آخر تستمر خلاله وتتحول إليه ، ولايمكن فهم أية ظاهرة حضارية الفهم الصحيح بدون وضعها داخل نسيجها فى إطار نمطها.

---

[1] تنســب إلــى جــورج فلهلم فردريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) الفيلسوف الألمانى وأحد أعظم الفلاســفة تأثــيراً ، حيث خرجت معظم الفلسفات المعاصرة من تحت عباءته ، وكان لمنهجه الجدلى تأثير على فلسفى التاريخ.

ولقـد أكـد " الجناح اليسارى " الهيجلى على جوهر وعامل التقدم فى فكـر هـيجل أكثر من منظومته ومذهبه . وبالنسبة لهم ليست الروح خالصة مطلقـة أو عقـلاً بلا جسداً وتجريداً منطقياً ، ولكنها الحياة الكلية للحضارة والتعبير عن طاقاتها المنظمة. ولم يكونوا مقتنعين بأن لفكرة " روح العصر " ذلـك التاريخ الذاتى والمستقل وبتأثيرها السيئ على إنبثاق وإزدهار وإنهيار الحضارات،وبعيداً عن تفسير أية أحداث فإن "روح العصر" spirit of time تبدو بذاتها وكأنها تتطلب مزيداً من التفسير ذلك لأنها تختلف من مكان لآخر ومـن مرحلـة لآخري ولكونها قادرة فى قطر على القيام بعمل ما مثل إلغاء العبودية ودون قدرتها على إتيان مثله فى قطر آخر.

ولقـد سـاهمت ثـلاث شخصيات بـارزة من اليسار الهيجلى[1] فى تحرير ماركس من ربقة المذهب الهيجلى Hegelian orthodoxy أو لهم هـو **ستراوس** بإعتباره الروح spirit القـوة المشتركة الخلاقة للأساطير أو العقل الجمعى collective mind ذلـك بالإشـارة بشكل خاص إلى الدين وظهور المسيحية[2] ثم **برونو باور**Brouno Bauer الذي خفض قيمة الروح وأرجعهـا إلى الوعى الفردى وفسر العقيدة والأسطورة الدينية على أنها من ابداعات الرواة المهرة للقصص الهادفة ، وكان يعتقد بأنه فى أية لحظة محددة

---

(1) حـركة اليسار الهيجلى ركزت على المنهج الجدلى لاستكشاف الصيرورة وتناقضاتها كسلاح نقدى ضد النظام الحاضر ، ووجدت لـدى هيجل إنجيـل تأليه الإنسان وهـى تتعارض مع " اليمين الهيجلى " الذى ركز على النظام الحاضر وتبريره.

(2) حيث كان لكتاب ستراوس (حياة المسيح) المنشور عام ١٨٣٥ أثراً بالغاً على اليسار الهيجلى وقادهم إلى الإلحاد بفصله الفلسفة عن الدين.

لاتزيد " روح العصر " عن كونها مركب جمعي للمشاعر المتفاعلة ولرغبات وأفكـــار الأشـــخاص المفردة والذين يكون بعضهم أكثر موهبة ومقدرة على الإقـــناع مـــن الآخرين واستكمل **لودفيج فيورباخ**[1] دائرة هذا العمل الفكري وأرجـــع عمـــل " الـــروح " إلى وجود الحاجات والرغبات والنقص في حياة الإنســـان واعتـــبر كل الأديان العالمية والفلسفات مجرد إسقاط projection للحاجات الإنسانية أو تعويض وإشباع لها . فلا يوجد خارج الطبيعة والمجتمع أي وعي أو روح ، وتعتبر " الأنثروبولوجيا " (دراسة الإنسان) سر اللاهوت. فالناس يصنعون الآلهة في تخيلاتهم الأخلاقية والتي تنبثق من جذور اجتماعية ونتـــيجة لعدد من الأسباب الفنية Rechnical ويمثل ما هو بسبب التداعيات الخاطئة لمصطلح " المادية " والتي تفترض ذاتية مطلقة وعبادة اللذة ، اعتبر فيورباخ نفسه مادياً وإنسانياً.

ولقد تقبل ماركس فلسفة فيورباخ الأساسية مع بعض التعديلات الهامة وخاصة نقده للأديان بإعتبارها إسقاطاً لحاجات ومُثل الإنسان في شكل محرف

---

[1] لودفـــيج فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) فيلسوف ألماني مادي خرج من تحت معطف هيجل وكان لفلسفته أثر ملحوظ على تكوين فلسفة ماركس بقلبه للنظام والنسق الهيجلي . وله تأثيرات على الفلســـفة الوجوديـــة ولاســـيما (هـــيدجر – وكارل ياسبرز) وعلى النهضة المعاصرة للنزعة الهيجلـــية وله اضاءات فلسفية حول مقولة الاغتراب والتي اسهمت بفاعلية في صياغة موقف مـــاركس مـــن الدين " ليس الله هو الذي خلق الإنسان على صورته ، وإنما الإنسان هو الذي خلق الآلهة على صورته " ومن الواضح أن نزعة التجسيد السائدة في الفكر الغربي المسيحي أثرت على هذه النزعة المادية المضادة لها، من أعمال فيورباخ " اطروحات لإصلاح الفلسفة " ماهية المسيحية " مبادئ فلسفة المستقبل مع تحفظنا على آراء ماركس السابقة.

ولكنه اختلف مع فيورباخ حول بعض النقاط الهامة ، مثل أن طبيعة الإنسان ليســت اجتماعية فقط بل تاريخية أيضاً . لهذا لايمكن تفسير أية حضارة من خــلال الطبــيعة الإنســانية فى حد ذاتها بل فقط من خلال الحاجات المحددة وغايات الإنسان فى ظل الظروف التاريخية الخاصة ، وثانيا لم يتابع ماركس فيورباخ فى دعواه **أرنولد روج**[1] Arnold Ruge وبعض الشخصيات الشابة من اليسار الهيجلى إلى نقد المبادئ والمؤسسات السياسية.

ولقد اعتقد هذا اليسار الهيجلى أنه كما عبد الناس فى الماضى وقدسوا الــتجريدات الدينـــية التى تتبدى فى صورة محرفة كتعبير عن الدور الفعلى للأخلاق والمثل الإجتماعية فى خبراتهم ، بالمثل يفعل الناس الآن وخاصة فى ألمانيا فى فهمهم للتحديدات السياسية وجسدوا فكرة الدولة ، القانون ، الملكية بإعتبارها مؤسسات يبرر وجودهــا ، أمام اللاهــوت والميتافيزيقيا أو القانون الطبيعى الأبدي ، وفى الواقع أن هذه المؤسسات مجرد قوالب للقوي المنظمة فى الحياة السياسية وظهرت عند فترة تاريخية معينة لتواجه حاجات ومصالح مجموعــات خاصة ، وذهب ماركس أبعد من ذلك وبتحليله لسياسات عصره وصــل نتيجة مؤداها أنها ذات جذور فــى صراع المصالــح والتى بدورها ثمرة ونتاج للظروف المادية والاجتماعية للمجتمع.

---

(1) أرنولد روج: الشخصية المحورية فى حركة الهيجلين الشبان ، تزامناً مع ماركس حتى حدثت القطــيعة بينهما بسبب موقف روج من دور الدولة وطبيعتها فى المجتمع الحديث ، بحث فى صــياغة آراء الهيجلين الشبان فى القضايا السياسية على أساس أوسع لفلسفة الثقافة واعتقد أنه يمكن من تحقيق آراء ماركس الاجتماعية بالعمل السياسى العادى.

وتكمن الأهمية القصوى لهذه الظروف المادية والاجتماعية للمجتمع وتكمن الأهمية القصوى لهذه النتيجة في الظروف التي يعمل في ظلها الإنسان ليكسب قوته أي نمط الانتاج الاقتصادي والذي يحدد الشكل الذي تخلق فيه الثروة وتوزع وهذه النظم والمبادئ الاقتصادية ليست أبدية أو طبيعية بل ذات سمة تاريخية . ولكنها كانت تسيطر على الإنسان في الماضي وكأنها قوى طبيعية قاهرة.

وينبغي على الإنسانية أن تحتال لحياتها الاجتماعية ومستقبلها التاريخي في إطار وحدود الضرورة الطبيعية بدلاً من الإذعان للقدرة الاقتصادية والتاريخية والتي ليست في الواقع أكثر من نتائج لاشعورية ، وبسبب نشاطهم الجمعي غير المخطط وبهذه الطريقة سيدرك البشر أنهم أحرار وأشخاص متطورون بشكل متناسق ، ويكمن الشرط الضروري والكافي لوجود مجتمع من الأفراد الأحرار والمتساويين في الملكية الجماعية والإدارة الديمقراطية لأدوات ووسائل الإنتاج الرئيسية.

وتبعاً لما يراه ماركس يمكن تحقيق الاعتناق الديني للإنسان وتحريره من المخاطر عبر التحرير السياسي له ، وهذا يستلزم بناءً ثقافياً علمانياً[1]

---

[1] **علماني:** يرتبط مصطلح " العلمانية " بتاريخ الحضارة الغربية إرتباطاً وثيقاً نشأة ومفهوماً حيث أدت طبيعة المسيحية كديانة وما تخوله لرجال الدين من سلطات إلى ظهور " الأكليروس " وتحالف الكنسية مع الأقطاع وفرض قيود هم على العلماء والمفكرين في شتى المجالات = =وكان لمحاكم التفتيش ودورها أثر كبير في ظهور حركة عنيفة مضادة لاقتلاع سلطاتهم مع تباشير صور التنوير وكان ذلك بالطلاق البائن بين العلم والفلسفة والكنيسة ، ثم الفصل بين الدين والدولة وجعل أمور المجتمع وما يتعلق به من تنظيم إجتماعي وسياسي وإقتصادي

مكتملاً يصبح الدين فيه مجرد حالة خاصة ، ويتطلب التحرير السياسي بدوره تحريره اقتصادياً وإخضاع مجمل القوي الاقتصادية لأجل الرفاهية العامة.

والمغـزى الـتاريخى لهذا الرأى أن حرية الوعى التى أكتسبت إبان عصر الإصلاح يمكن إدماجها فقط مع الحرية السياسية التى أحرزتها الثورة الفرنسـية والـثورة الامريكية وستبلغ هذه الحريات درجة قصوي من تأكيده وحمايـتها ، ولـن يتم إلغاؤها عندما يكون للجماعية الديمقراطية قوة متزايدة لتوجيه الحياة الاقتصادية وبالمثل حياتها السياسية.

رغم أن ماركس قد أضاف لفلسفته بعض المبادئ التى تهدد شموليتها إلا أنـه لـم يـتخل عنها مطلقاً على الأقل فى عقله هو كوجهة نظره حول الإنسـانية الديمقراطـية والطبيعية. فلقد كان لديه اعتقاد جارف يسمو مكانة الإنسـان . ويتمثل ذلك فى نضال المرء لقهر قدره وعدم خضوع لمعتقدات الكنيسـة وطغيان الدولة والعمل الغشوم للمؤسسات والقوانين الاقتصادية ، أو قرارات الأحزاب السياسية.

يرتكز على قيم وأسس دنيوية تماماً غير مشتقة من الدين أو مرتبطة بالأخرويات. وفى عالمنا العـربى شـاع مصـطلح " العلمانـية" والدعوى إلـيه بأقلام دعـاة التغريب وبشكل خاص الماركسـيين دون إعتـبار لخصوصية الحضارة العربية والإسلامية وما تطرحه من ضرورة الإرتكـاز لثوابت التراث والمواءمة بينهما وبين متغيرات العصر فضلاً عن عقلانية وشمول الإسلام لقضايا المجتمع دينية ودنيوية.

ولقــد كــان ماركس بروميثوس المزاج[1] promethean وكانت تقالــيده العقلية إغريقية وعلمية أكثر منها وسيطة Medieval وأدبية ومثاله الأخلاقــي هو مجتمعاً يكون فيه " والتطور الحر لكل فرد شرطاً لتطور الكل وفــي الــنهاية فالمحــرك لكــل القوانين والمؤسسات هو مدى ما توفره من إمكانيات لكل الأشخاص لتنمية ذاتيتهم إنماءً كاملاً حراً.

ويمــيز هذا الإعتقاد فى الحرية والمساواة والشخصية الفردية ويفترق به ماركس جذرياً عن كل الشموليين الذين إستشهدوا باسمه وأستظلوا بمظلته.

٣- الأشــتراكــية:

تحول ماركس للاعــتقــاد وتقــبل الاشتراكية قــبل أن ينجز ويخرج النظريات التى ارتبط بها أسمه ، ولقد اتخذت نظرياته صيغتها إبان تفكيره فى الشروط التى فى ظلها يمكن إقامة الاشتراكية ، والوسائل التى يمكن أن تنجح الــثورة الاشــتراكية . فمصــطلح الاشتراكية كان يستخدم فى أيام ماركس إستخدامات متنوعة أكثرها شيوعاً ما يعنى به نظام إجتماعى تكون فيه أدوات ووســائل الإنــتاج الرئيســية والــتوزيع والتــبــادل exchange ملكية ام common property مع بقــاء أدوات الاستعمــال الشخصى والاستهــلاك والملكــية الشخصــية ، ملكية اصلية فمتى تكون الملكية ؟ ومتى تكون ملكية دولة ؟ فى هذه الحالة ينبغى أن يطلق على الطغاة المصريين القدماء والدول

---

[1] بيروميــثوس: أحــد الألهــة الاسطورية عند الأغريق وينسب لــه سرقة النار وتعليم البشر أســتعمالها وفــى تــاريخ الأدب والفكر يستخدم كرمز للإبداع والابتكار والجرأة على تحطيم المألوف من العادات والتقاليد والوضع القائم.

الاســتبدادية الشرقية فى العصور الماضية والتى كانت الدولة تمتلك أو تتحكم بشــكل مطلــق فى وسائل الأنتاج القائمة ، ينبغى أن يطلق عليها مجتمعات إشتراكية. وهل تصبح الملكية عامة عندما يتم تأميمها على أيدى أية حكومة ؟ فــى هــذه الحالـــة سيصــبح فى الإمكان إستغلال أولئك الذين يعملون فى المؤسسات الصناعية المؤممة كغيرهم الذين يعملون فى المؤسسات الصناعية الأخــرى فعلــى ســبيل المثال يمكن إنتقال ملكية السكك الحديدية من ملكية خاصـــة إلى ملكية عامة بدون إحداث أى تغيير فى عدد ساعات عمل العمال وظــروف العمل ، وحوافز العمل حتى إنه قد يصبح فى ظل ظروف معينة أســوأ حــالاً فقد يتم حرمانهم من حق الإضراب عن العمل بموجب قرارات الحكومـــة فـــى الواقع يذعنون للعمل الإجباري مما يؤدي إلى قيام ثورة ضد الحكومة ، ولهذا فإن أكثر التعريفات وضوحاً وشمولاً للاشتراكية هو المجتمع الـــذي توجـــد فـــيه ملكية عامة وديمقراطية لوسائل الإنتاج وفعالية وقوة "الديمقراطية" هنا أخلاقية ، فهى تشير إلى العملية التى يتم بها صنع القرارات والغايـــات الـــتى تتوجه إليها هذه العملية ، اختيار وإعداد المهام الاجتماعية وتكامل الأعمال النافعة للمجتمع فى التعليم وتأثير التعليم على العمل والإنتاج وفــوق كل هذا الشعور والمسئولية القصوى لأولئك الذين يشرعون ويسنون القوانين للمجتمع سواء فى الشئون السياسية أو الاقتصادية ، ويستلزم الاعتقاد فـــى الإشـــتراكية كمـــا تصـــورها ماركس وبعض الإشتراكيين الطوباويين utopian socialist الاعتقاد فى ما يعتبر اليوم ديمقراطية اخائية democacay Fraternal اهـــتمام متساوي من جانب المجتمع تجاه كل مواطنيه ، بالإضافة لحقوق متساوية وصلاحيات أساسية لتحديد من قد يحكم أو يدير أمر المجتمع.

وبدون مثل هذا الاعتقاد المعبر عنه فى الممارسات الأساسية فلم يكون بالإمكان التمييز والتفرقة بين مجتمع جماعى حر collective free society ومجتمع جماعى عبودى collective slave.

لقد اعتقد ماركس أن ما هو مقبول وممكن تاريخياً يمكن تحديده بشكل مميز فقط عندما يكون مرتبطاً بالواقع الفعل . وأن بزوغ عصر الاشتراكية يعتمد على النشوء التدريجى للشروط الموضوعية لقيامها.

وهذه الشروط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور النظام الاقتصادى . فالإنسان ذو سلطة مطلقة فقط فى أحلامه . ولايمكنه التحكم فى الطبيعة إلا عن طريق إخضاع أدواتها وإعادة صياغة المجتمع بإستخدام المواد التى يزوده ويمده بها المجتمع.

ولقد أطلق ماركس على نفسه " اشتراكياً علمياً " كتمييز عن " الاشتراكيين الطوبانيين "ولقد اتصف هو ذاته بالاشتراكية الطوباوية ومن خلال بعض الأوجه كان كذلك ولكنه من خلال " اشتراكيته العلمية " كان لايعنى فقط أنه قادر على إعطاء أسباب معقولة وكافية لدفاعه وتأييده للاشتراكية بل أيضاً كان يعنى أنه يعرف كيف ومتى وفى ظل أية شروط يمكن إدراك الاشتراكية وخصوصاً كيف يمكن أن تساعد به فى العالم عندما تعلن حضورها ووجودها كإمكانية تاريخية .

وأدى هذا الأهتمام بالنظرية والممارسة للثورة الاشتراكية وبالوسائل وشروطها ، وقاد ماركس إلى إفتراض والتسليم بالغايات الديمقراطية

للاشتراكية لدرجة فشله أن يضع فى الاعتبار ملاءمة هذه الوسائل والشروط لمـــا قـــد أفترض أن يلزم عنها. ولقد تم تصور الاشتراكية بإعتبارها نظاماً إقتصـــاديـــاً عقلانـــياً مخططـــاً يـــتم فى ظله حل جميع المشاكل الاجتماعية والأخلاقية تلقائياً. أما ماركس فقد هزأ وسخر بتلك الكتابات الهامشية السابقة له والمليئة بتخيلات وتفاصيل مملة وفجة تتعلق باشتراكية المستقبل وافتراض وبـــروح واثقـــة مفعمة بتفاؤل جارف من القرن التاسع عشر مشوب بسمحة حزن هيجلى إن المستقبل سيتولى أمر ذاته ، وإن المجتمع والأحداث ستصنع وتعـــيد صياغة رجال أفضل. ورغم إعجاب وتقدير ماركس للإنسان بإعتباره مخلوقـــاً فعـــالاً بأن يدخل فى اعتباره بعدى العمق والتعقيد الإنسانى . وأفتقد ماركس هنا رؤية الحدس والكشف الهيجلى بأن هناك عنصراً تراجيدياً فى كل تجـــربة إنسانية فى عالم متطور ، وبرغم ذلك حتى لو ثار الملائكة فى مدينة الله فمن هو الذى بإمكانه التأكد من السلوك الإنسانى فى مدينة الإنسانية ؟

٤- المادية التاريخية :

لقد تعلم ماركس من هيجلى والدراسات النقدية لفلسفة القانون الهيجلية إن ثقافة مرحلة ما تكون ذات علاقة متبادلة وتختلف وتتميز عن ثقافة مرحلة أخـــرى عبر الطابع أو الأسلوب السائد والمهيمن عليها أو مجموعة القيم التى تتخلل قسماتها وتصطبغ بها وتعبيراتها الأساسية. وانشغل بالبحث عن المدخل والمفتاح لمنظومة بنائها وتطورها ، والذى سيفسر مثلا لماذا تختلف حضارة العصور الوسطى عن حضارة القرن التاسع عشر ، وكيف نشأت وازدهرت ثـــم زالت واختفت . وكانت نظرية المادية التاريخية هى إجابة ماركس لهذا التساؤل.

كان ماركس ينادى بالمفهوم المادى materialistic للتاريخ ، النظرية الـــتى تســـعى لتفســـير الـــتاريخ بالقوانين التجريدية والتى يمكن التحقق من موضـــوعاتها ومحمولاتهـــا من حيث المبدأ بملاحظة سلوك البشر والأشياء والقوانيـــن الـــتى تربط بينهم ، ومنكراً ملاءمة النظريات الفيزيائية والعرقية والسيكولوجية أكد بوضوح أن البناء الاقتصادى للمجتمع وتغيراته هو المتغير المستقل والذى يعتبر كل التغيرات الحضارية الأخرى دالة لـــه function أو بمـــزيد من التبسيط فإن البناء الاقتصادى للمجتمع هو الذى يحدد ويقرر حياة أى مجتمع عبر التاريخ فهو " الأساس " أو " القاعدة " كلما تغير ، يحمل معه مجمل حضارة المجتمع معه إن آجلاً أو عاجلاً . وربما يتأثر مجراه بشكل ما بـــالملامح الحضـــارية الأخرى ولكن لاينحرف أبداً عنه بشكل حاد. ويكون تغيره تدريجياً فى معظم الأحوال ، ولكن فى أوقات معينة يكون فجائياً ويشار إلى النظرية المادية التاريخية أحياناً بإعتبارها تفسيراً اقتصادياً للتاريخ. ولكن هـــناك تفسيرات اقتصادية متعددة ولايمكن عزوها أو نسبها كلها إلى ماركس رغم إلتباس وغموض لغته.

ولمزيد من الفهم ينبغى إيضاح فكرتين:

١-ما الذى يعينه ماركس بالمصطلح " اقتصادى" Economic ؟

٢-ما معنى تأكيده بأن العامل الاقتصادى أو أى عامل يحدد حضارة مجتمع معيـــن ، أو أنه الأكثر أهمية أو السبب " الجوهرى أو الأساسى" أو تحليل وتشريح مجتمع معين ؟

فقط عندما تكتسب هذه الأفكار معنى مترابطاً يمكننا القول ما إذا كانت القضايا الأساسية التى تحتويها صادقة أم كاذبة ، وإلى أى درجة . ومن وجهة نظـــر بعض النقاد أن نظرية ماركس غير ذى معنى ومجرد هراء – ليست نظرية بأية حال ، وبالنسبة لآخرين تبدو زائفاً تماماً وبوضوح ، وتظل بالنسبة للبعض ، فرضية واضحة ومفهومة hypothesis تفسر بعض الأشياء تفسيراً معقـــولاً ، ولكـــنها تفشـــل فى تفسير البعض الآخر ، وبالنسبة لمعظم اتباعه ومريديه الأصفياء ، تبدو النظرية من ناحية أخرى صادقة بصرف النظر عما تعنيه.

١- يستخدم المصطلح " اقتصادى " بأربعة معان متميزة على الأقل:

أ- يستخدم أحياناً لوصف وتمييز دوافع مثل الرغبة فى الثروة أو المال أو المكانـــــة الاجتماعـــــية أو السلطة التى تتيحها الثروة أو المال فالمصالح الاقتصادية تفترض مسبقاً وجود مثل هذه الدوافع حتى لو لم تكن واضحة.

ب-ويشـــير إلى وجود أو عدم وجود الأرض والمواد الخام مثل الحديد الفحم البترول ، والضرورية للإنتاج.

ج- وفـــى الغالب الأعـــم يشير إلـــى التقنيات ، القوى ، وطاقات الانتاج متضمناً ليس الأدوات والوسائل بل المعرفة والمهارات أيضاً.

د- ويعـــنى فـــى الـــنهاية ما أسماه ماركس نمط الإنتاج الاقتصادى أو العلاقـــات الاجتماعـــية للإنتـــاج ، وهـــذه هى القواعد الأساسية أو

العمليات التي تتحكم في إنتاج وتوزيع الثروة مثل النظام العبودى slavery الاقطاعي feudalism الرأسمالي capitalism والاشتراكي socialism .

وهناك قدر كبير من التشويش يتعلق بمعانى المصطلح " الاقتصادى " خصوصاً معنى نمط الانتاج أو العلاقات الاجتماعية للإنتاج . ولقد اعتبره بعض النقاد كقدر من الميتافيزيقا الملغزة صيغت لتحجب وتخفى افتقاد التفكير الواضح من جانب ماركس . فنمط الإنتاج ليس شيئاً سيكولوجياً مثل الدافع الاقتصادى أو فيزيائياً مثل ظروف وقوى الإنتاج . فما هو إذن ؟ يوجد مفتاح الحل فيما كان يسميه ماركس أحياناً " علاقات الملكية " بإعتبارها " تعبير قانونى عن علاقات الانتاج ، ويشير هذا على إنها ليست مجتزأة من العلاقات السيكولوجية ولا الفيزيائية ، رغم أنه بدون وجود العلاقات الفيزيائية لايمكن وجود علاقات الإنتاج.

فلماذا لم يتحدث ماركس إذن عن العلاقات القانونية للإنتاج أو ببساطة عن علاقات الملكية كعامل أساسى محدد للحضارة ؟ لأنه كان مهتماً بتفسير طابع تطور مجمل المركب الثقافي والرموز القانونية legal codes والتشريع اليومى ، وقرارات المحاكم والتى نصنفها عادة مثل قوانين وحضارة .

ولكن لايمكن تقرير تحديد وجود نظام كالعبودى أو الاقطاعى أو الرأسمالي من خلال المعنى العادى للمصطلح فهناك تنظيمات أساسية تتحكم فى أنشطة البشر فى إنتاج وتوزيع الثروة دون الإعتماد على قانون صريح بل على العادات والأعراف الأساسية والتى قد تطورت للدرجة التى تبدو عندها

إجتماعــية بشــكل طبيعى . وعلى سبيل المثال فالقانون الفرنسي والانجليزى مختلفان تماماً ، رغم أن كليهما رأسمالي ويعنى ماركس وصفهما بالرأسمالية أن الــنظام الســائد للإنــتاج هو إنتاج السلع للسوق بتوظيف عمال هم شكلياً أحرار فى أن يعملوا أولاً ، ولكنهم لايملكون وسائل الإنتاج التى يستخدمونها . وتنــتج هــذه بغــرض " الربح" لأولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج وليس لاستعمال أولئك الذين ينتجونها وحالما يصبح الانتاج غير مربح يتوقف على الفور.

ولهــذا فإن السعى وراء الربح والبحث الأبدى المتجدد عنه هو الذى يقود تبعاً لرأى ماركس ، إلى التوسع فى إنتاج السلعة.

ويخــتلف هــذا النمط الــرأسمالى للإنتــاج بوضوح عــن العبودى الإقطــاعى ، والاشتراكى وقد يطلق المرء على هذه الأنماط للإنتاج علاقات قانونية . وعندئذ ينبغى تمييزها عن مجموعات القوانين ، والتى تتحدد وتقرر هى ملامح المركب الثقافى الأخرى عن طريق العلاقات القانونية الأساسية.

لــو سمح لكل نمط إنتاج إقتصادى أن يتطور مستقلا فإنه سينمو وفقاً لقوانيــن معيــنة مشابهة لتطور أى كائن عضوى من بذرة ، وبلغة ومنطق تنظيمها وتطورها فإن التغيرات الرئيسية للثقافة والحضارة فى حاجة للتفسير. فعلــى ســبيل المثال ووفقاً لهذا الرأى ، فإن فى قوى وتقنيات الإنتاج وبنفس المنوال التغيرات فى المعدل الإحصائى للطاقة لايتطور بشكل مستقل وينبغى أن يعــزا وينســب التأثــير المنسوب غالباً للتكنولوجيا إلى عمل نمط الانتاج الاقتصادى . وهكذا فإن ماركس سينكر أن التقنية الاقتصادية هى التى أنتجت

أثـــار ومظاهـــر مثل الأحتكارات والبطالة . بل هذه نتائج لاستخدام مثل هذه التقنيات فى أى نظام اقتصادى مكرس لتحقيق وطلب الربح الخاص. والإنسان كمـــاهو مؤكـــد حـــيوان مخترع أما ماركس فقد عرفه بعد بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin على أنه حيوان صانع للآلة. ولقد أدعى ماركس أنه أيـــاً كانت اختراعات الإنسان والشكل الذى أتخذته سواء لاهوتياً أو تكنولوجياً فـــإن مـــا يحددهـــا فى الأساس هو نظام الإنتاج الذى يعيش الإنسان فى ظله والصراع ، والقيم والانتماءات التى تتطور نتيجة له.

أصبح من الواضح ، إذن أن المادية التاريخية ليست نظرية تكنولوجية للـــتاريخ بحيث تصبح قوى الانتاج وكأنها القوى المحركة للتغير الاجتماعى وغالباً ما يتحدث العديد من ماركسيين وانجلز ذاته عن قوى الإنتاج باعتبارها قوى محددة للتاريخ ، بل سقط ماركس نفسه مراراً فى مثل هذه التعبيرات . ولكن كل من يؤكد أن الوسائل والأدوات والتقنيات هما العامل النهائى المحدد للـــتاريخ ، سواء كان ماركسياً أو لا ، فمن الممكن إثبات أخطائه وعلى سبيل المثال لو أخذ فى الاعتبار عمل تنقيبى يقوم به المرء لنفسه ، أو بإعتباره عبداً كمشارك ومساهم ، أو مقابل الأجر الذى يدفع لـــه من صاحب العمل الخاص أو مقابل الأجر الذى يقدمه له المجتمع.

وقد يعمل بمفرده فى كل حالة وبإستخدام نفس المجموعة من الأدوات ولكـــن فى كل حالة من الحالات السابقة يوضح لنا نمطاً إنتاجياً مختلفاً . لأنه فى ظل شروط تاريخية محددة سيقوده ثم إنتاجى معين لاستخدام أدوات ذات مستوى عالى التطور وأرقى من المعول والمجراف البسيط ، وهذا لايغير من

الحقـيقة السـالفة بل يؤكدها. حيث سيوضح لنا أن التطور التكنولوجي يعلل بالتغـيرات فى نمط الأنتاج . والتى تحدث بمرور الوقت نتيجة السعى وطلب سلع أفضل.

ولقـد اقتنع ماركس بأن التقنيات والعمليات الصناعية المستخدمة فى نمط الانتاج هى نتائج حاجاته الانتقائية ، وأدعى ماركس بهذا الخصوص أن نمط الأنتاج مثله كأى كائن حى لايستخدم كل شئ بل ما يمّكن لبنائه الداخلى أو يسـتوعبه والاكتشافات فى العلوم والتى تلقى أكبر دافع وحافز لها فى ظل الرأسمالية ، وربما يكون لها نتائج اقتصادية ، ولكنها تستخدم فقط فى الإنتاج لـو كانت متلائمة مع النمط الربحى الذى يعد علامه مميزة للنظام . لكن من الواضح أن العديد من الاكتشافات العلمية قد طبقت تكنولوجياً من أجل الحرب بصرف النظر عن تكاليفها وبدون فائدة أو ربح ، لذا كان ماركس مجبراً على تفسير الحرب كما لو أنها دائماً نتيجة لنمط الانتاج القائم وإندلاعها لحماية هذا النظام. ومن الطبيعى أن تتزايد وتنخفض حركة البحث والتطبيق التكنولوجى تبعاً لدورة ودولاب العمل وليس العكس بالعكس آلياً .

كتـب ماركس ذات مرة " ليس هناك أية مقولة اقتصادية أفضل من الثور الذى يجر المحراث فهو فقط القوة الانتاجية ".

ومـا كان ماركس يعنيه هو أن تاريخ السياسة ، وتاريخ الفن ، الدين والعلم ليست مستقلة بل ملامح مختلفة لتاريخ المجتمع الذى هو أساس تاريخ الطـرائق التى بها يكسب البشر معاشهم . وهو يدفع بهذه الفكرة للقدر الذى يؤكـد أن الإنسـانية الـذى يصنع التاريخ ليس لـه أية طبية إنسانية أصيلة

original human nature فطبيعة الإنسانية محدودة ببنائه وتركيبه البيولوجى ولكـــن قـــد تـــتخذ نشاطاته البيولوجية صيغاً متعددة لا محدودة اعتماداً على المجتمع الذى يعيش فيه. ولقد أنكر ماركس اعتبار الإنسان ذاتـــاً أنانية تدور حول اللذة hedenist enoisitic كما ذهب توماس هوبز T. Hobbes،وجيرمى بنـــتام J. Bentham ، وشترنر[1] Stirner ، ورفـــض " الإنسان الاقتصادى " للاقتصاد السياسى المعاصر كطابع إنسانى خالد.

فالإنســـان الاقتصـــادى لم يوجد عند الإغريق أو العصور الوسيطة . ورغـــم محدوديـــة الإنســـان إلا أنه مخلوق معقد أنانى أو غير أنانى ، جشع ومـــتعاون ، شجاع ، وخانع . ولكن سيادة مجموعة واحدة من الدوافع فى أى وقت معين على مجموعة أخرى ، والتى يمكن إستـــنتاجها من معايير ما هو مستحســـن اجتماعـــياً ، يعـــتقد ماركس أنها لاتفسر من خلال طبيعة الإنسان الأصـــيلة بل أساساً عن طريق البناء الاقتصادى للمجتمع . وبالتالى رغم أن دوافع المرء البيولوجية تعتبر ثابتة نسبياً طالما أنها تنبثق من المرتبة الحيوانية إلا أن بواعـــثها وغاياتهـــا تختلف فى المجتمع الاقطاعى عما تكون عليه فى المجـــتمع الرأسمالي وعما تكون عليه فى المجتمع الاشتراكى ، وسوف تتبوأ الصـــدارة ملامـــح مختلفة للطبيعة الإنسانية حتى نفس المجتمع عند مراحل مخـــتلفة من تطوره الاقتصادى ففى المراحل المبكرة للرأسمالية – وأنظـــر للحاجـــة للتراكم رأس المال – فإن الاعتدال والتوفير وعدم الاسراف يعتبران

---

(1) مـــاركس شترنر (١٨٠٦-١٨٥٦) اسمه الحقيقى جوهان شميث – مفكر المانى فوضوى دعى للفردية المطلقة من أهم أعماله " الفرد وملكيته ".

فضائل إجتماعية ، وعندما دخلت الرأسمالية فيما بعد طور الانحطاط وأصبح مــن المطلــوب استهلاك متزايد للاحتفاظ بدوران عجلة الأنتاج ، أدينت تلك الفضائل السابقة واعتبرت بخلاً وتقطيراً أو إمساكاً.

قبل أن نفكر ونمحص مصداقية وفعالية هذه الادعاءات الضخمة حول التأثــير الواســع لنمط الإنتاج الاقتصادى وينبغى أن نجدد ما يعنيه ماركس بتأكــيده أن نمط الانتاج الاقتصادى هو العامل الحاسم أو الجوهرى أو الأكثر أهمــية فــى الــتاريخ وإنه يلعب دوراً لاينكره أحد ولايلعبه أى شئ غيره. فالسؤال هو: إلى أى مدى يكون نمط الانتاج عاملاً أساسياً أو جوهرياً أو أكثر أهمــية ؟ ففــى العلــم النظرى لاتوجد تعبيرات من قبيل العلل " الرئيسية " "الجوهــرية " أو " الأكثر أهمية " ، ولكن حيثما يعمل الإنسان أو يعــد للعمل فإنــه لامفر من مثل هذه التعبيرات لأنها تشير إلى ما ينبغى تغييره وإلى أى درجة أو ما الذى كان ينبغى أن يتغير ، للحصول على نتيجة معينة .

هــل سيكون من العبث أن نتساءل : ماهو السبب الرئيسى أو الأكثر أهمــية لوظــيفــة وفــاعلية الجسم ؟ أو ليس مضحكاً أن نسأل ماهو السبب الأساسى لمرض السل ، أو سرطان الرئة ، أو التدهور لدرجة الموت ، وفى أى مــرحلة تاريخــية وفــى أى وقت معين يتفاعل عدد لانهائى من العوامل الاجتماعــية مــع بعضها البعض ويتناولها معاً فإنها تفسر من قبيل تحصيل الأصل ما يحدث فى النظام الاجتماعى ، ولكن بعض الأشياء ذات وزن أكثر مــن الأخرى فى تفسير بعض النتائج الجزئية لنقص فعالية النظام ككل. وما يعنيه ماركس هو لو قمنا بعمل قائمة للأحداث البارزة فى التاريخ الإنسانى أو

القسـمات والملامـح البارزة لأى مجتمع ستكشف أى دراسة تجريبية لنا فى الغالبـية العظمـى إن لـم يكن فى كل حالة ينبغى أن ننسب الثقل الأكبر فى تفسيرنا إلى ما كان يطلق عليه نمط الإنتاج الاقتصادى.

يفسـر ماركس أحياناً ويؤول بإعتباره ويؤكد أن كل شئ فى المجتمع والتاريخ هو نتاج تطور العلاقات الإنتاجية ، وسيصبح هذا غير ذى معنى من الناحية البنائية لأنه يجعل من المستحيل التمييز بين الأقتصاد وأى شيئ آخر. فلـو أن حـدوث الرمز س (X) يعلل التغير فى الرمز ص (Y) فإن الناتج لايمكن تفسيره كلياً فى حدود الرمز س فربما تسبب أشعة الشمس فى إنصهار قطعة من الشمع . ولكن ما لم تكن قطعة الشمع موجودة إينما وعندما بزغت أشـعة الشـمس ، وبدون الصفات الذاتية المميزة للشمع ، أو لو كانت مجرد حجـر ، فـإن انصهارها لم يكن ليحدث وأياً كان نمط الأنتاج الاقتصادى فى الوقت الذى يوجد فيه فإنه لايستطيع أن يخلق أو يحدد كلياً شكل وطابع التقاليد السـابقة والـتى يؤثر فيها أو سمات الناس الذين يتأثرون به ولو أن تغييرات نمـط الانـتاج تحـدد التغـير فى قانون وسياسة وعلم ، وفن ودين وفلسفة المرحلة ، فإنها لاتخلق صيغ هذه الخيرات وأشكالها وربما كان لها فى الواقع هذا التأثير العميق على التغير فى نمط الانتاج الاقتصادى ، والبحث التجريبى فقط هو الذى سيخبرنا أيهما هو الذى يستهل وله الأولوية فى عملية التغير.

ومـن الممكـن إذن أن نوضح رغم إستخدام اللغة الغامضة والمبهمة والـبلاغة فـإن ماركس قد أدرك ووعى وفهم ، ولكن هل كانت عملية فهمه وإدراكه جيدة؟

٥- التطور الاجتماعى :

يعتـــبر التغير ظاهرة معبرة ويبدو هذا أكثر وضوحاً فى شئون البشر أكـــثر مـــنه فـــى أى مكان آخر. فتبعاً لتأثير هيجل من ناحية وتأثير النظرية الـــتطورية الأنثروبولوجية Anthropological للويس مورجانMorgan مـــن ناحية أخرى (والتى تعتبر الآن ذات قيمة تاريخية) تصور ماركس أن تعاقـــب وتـــتابع المجـــتمعات تبعاً لنمط محدد ومتصل من البسيط إلى المعقد وخصوصـــاً من ناحية تركيبها الاقتصادى ويعتبر كل مجتمع من زاوية بنائه الاقتصـــادى المتســـم بالإتجاه نحو وسائل وقوة الانتاج . فبعض المجتمعات تســـتثمر إنتاجيتها وذات إنتاجية نشطة في حين أن البعض الآخر ليس كذلك ووفقاً لما يراه ماركس فإن كل مجتمع سيصل للنقطة التى عندها يعوق البناء الاقتصـــادى القـــائم ويعرقل التوظيف الكامل لقوى الانتاج الموجودة في ظله وذلـــك في حالة عدم كونه مجتمعاً إشتراكياً ، ولاتنصب الحديث هنا عن إيجاد وتحقـــيق إمكانـــيات قوى إنتاجية جديدة . وبالوصول لهذه الحالة فإن جموعاً ضـــخمة مـــن البشر ستعانى من العوز والحاجة. وسيكون أمام هذه الطبقات الكثـــير الذيـــن سيكسبوه وينالوه بإزالة العوائق والقيود التى قيدت وكبلت بها القوى الانتاجية ، وستصبح من الجهة السياسية طبقات ثورية وسيولد فى نفس الوقـــت نظـــام اجتماعى جديد. ويتم إطلاق قوى الإنتاج بمجرد أن تبدأ قوى الحركة الداخلية للبناء الاقتصادى الجديد فى الدوران والعمل.

مـــن الواضـــح أن ماركس يتصور مخططاً يعتقد أنه الحقيقى لمُجمل التاريخ فيما عدا المجتمع البدائى والمجتمع الاشتراكى . والذى يبدو أنه ينطبق

على القرن التاسع عشر الميلادى ،عندما أدت زيادة ومضاعفة الانتاج السلعى إلــى إغلاق المؤسسات الصناعية ومعاناة الناس من الفاقة والجوع فى خضم الوفــرة الهائلـــة. ولقـــد وضع ماركس بهذا الخصوص فرضيتين لهما أهمية قصوى فيما بعد.

الأولى هى " لايوجد أى نظام إجتماعى قد فنى وتلاشى أبداً قبل القوى الانتاجــية الــتى تعتبر بالنسبة لـــه بمثابة الحجرة التى تطور وازدهر داخل جدرانها.

والثانية: أن تظهر علاقات إنتاج أرقى إلا عند نضج الشروط المادية لوجودها فى رحم المجتمع القديم ذاته (قوى الأ نـــــتاج المهــارات – الفتــيات) تؤكــد هــذه العبارة على استمرارية والتواصـــل الاقتصادى وتنكر تجاوزه وتخطيه لمرحلة أخرى بدون المرور بتلك الوسيطة بينهما.

٦ – الطبقات والصراع:

البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليست القوى الاقتصادية والاجتماعية الموضوعية المتكونة من الماضى . فهى تسجل فقط نتائج ما قام به البشر من قــبل. ولكن الجيل الموجود على قيد الحياة يواجهها فى شكل عادات وقواعد وعلاقـــات شرعية والتى تعتبر من أحد الجوانب مستقلة عن إرادتهم ومهيمنة عليها كقوى الطبيعة . فنحن لانولد ذوى بشرة بيضاء أو سوداء فقط بل ايضاً فى مستويات عليا أو دنيا من الوسط الإجتماعى ، ونولد بهذه الجنسية أو تلك وارثين للإيمان بديانة أو بآخرى.

فالمخلوقات البشرية تنتمى لعدد غير محدود من الطبقات والجنسيات الأديان ، الأجناس ، المهن ، ولكن عندما يستخدم ماركس المصطلح " طبقة " يشير مبدئياً إلى مجموعة اقتصادية محدود ومعروفة بموقعها فى عملية الأنتاج . العبد أو السيد ، العامل أو الرأسمالي . وحينما توجد الملكية الخاصة لوسائل الأنتاج يوجد تناقض موضوعى فى المصالح بين الطبقات مرتبطاً بتوزيع وتقسيم ثمار وناتج الأنتاج .

وبمرور الوقت يصبح هذا التناقض حاداً وخطيراً وينفجر فى صراع واضح صريح. وأياً كان هذا الصراع كامناً أو علنياً فإنه يمارس تأثيره الشامل على سلوك الأفراد فى معظم تكتلاتهم وتجمعاتهم الطبقية.

ويمكن إيجاد كثير من التعبيرات والدلائل الواضحة البارزة عن الصراع الطبقى فى السياسة والتى يعتبر الاقتصاد مفتاحاً رئيسياً لها كما يدعى ماركس. وخلف وتحت صراع الشعارات السياسية والمبادئ والشخصيات يكمن دائماً ضغط متواصل للمصالح الاقتصادية المتصارعة.

وتزداد حدة وشدة الصراع ، ويعد العديد من التسويات الصعبة ينتهى الصراع بإنتصار أحد الطبقات المتصارعة . اقترح ماركس فى البيان الشيوعى أن الصراع قد يقود أحياناً إلى هلاك طرفيه ولكنه لم يطور هذا الافتراض الذى لايتوافق مع الخطوط الرئيسية لتفكيره.

٧- نظرية الـــدولـــة :

رغــم أن الصراعـــات الطبقية تنشأ أساساً بسبب صـــراع المصالح الاقتصادية إلا أنها أيضاً صراعات سياسية ، تظل قوة الدولة القائمة بعيدة عن مسرح الصراع دائماً. ولكنها على أهمية الاستعداد للتدخل وينبغى أن يوضع ذلك فى الحسبان. وقد تكتسب العلاقات السائدة للملكية قوة التقاليد والاستعمال المألوف وإعتبارها ، ولكن حيثما تواجه باعتراض وتحدى حقيقى فإنها تعتمد علـــى إجـــراءات اقتصادية وسلطة لتدعيـــمها ويتـــم حسم النزاعات المتعلقة بالمســـائل الاقتصادية بوسائل الدولـــة وليس عن طريق المفاوضات العادية. فإن الدولة تتميز عن الحكومة ، فالدولة تتكون من هذه المؤسسات – المحاكم الشـــرطة ، الجيش – وربما الطبقة المسيطرة اقتصادياً هى الطبقة المسيطرة سياســياً فـــى أى مرحلة ، ولكن ما لم نصبح كذلك فإن مصالحها الاقتصادية وفعالـــية المجتمع ككل ستصبح هدفاً للأحباط والفشل المستمر. وعندما يشتد الصـــراع ويـــتأجج تظهر الدولـــة على مسح الأحداث بإعتبارها هيئة تنفيذية للطبقة المسيطرة والحاكمة .

فمـــن الضـــرورى إستيلاء الطبقة الجديدة عليها ومن ناحية ، تبدأ فى خلـــع أرديـــة الأطراء على الدولة وإلباسها مسوح الحياد وجعلها وكأنها فوق الصراع والمعارك أو كأنها أداة لتحقيق الصالح العام .

وعبر تاريخ البشرية ومنذ إنهيار المجتمع البدائى وحتى وقتنا الحاضر وصـــف نمـــط الصراع الطبقى ووصف دور الدولة فى هذا الصراع بشكل واضـــح. وتبعاً لوجهة النظر التى يشارك فيها كثير من إشتراك القرن التاسع

عشـــر فـــإن الدولـــة أكبر من كونها أداة إدارية ضرورية لرعاية الحاجات الضرورية للمجتمع والأهتمام بها . لرجال مسلحين يقفون خارج إطار الجمع الشـــعبى ولن تختفى الدولة قبل إختفاء الاستغلال الاقتصادى للإنسان بواسطة الآخرين ، وذلك الأستقلال الذى يعتبر مصدراً لكل أشكال الاستغلال كما يرى ماركس ، وسيصل هذا الاستغلال لنهايته بالضرورة عندما يتم إخضاع وسائل الإنتاج للملكية الجماعية وهذا إدعاء وإفتراض مبالغ فيه كما سنرى.

طالما أنه لم يوجد فى مثل ذلك المجتمع طبقة خاصة للملاك ، ونظراً لأن كل المواطنين سيصبحون ملاكاً وفى نفس الوقت منتجين ، فتبعاً لتعريف مـــاركس فإنه مجتمع لاطبقى وتصبح بطبيعة الحال كل أنواع تقسيمات العمل أكثر مرونة من الوضع الحالى ، لأن التقسيم المفترض للعمل لن يقوم صارماً بهـــذه الدرجة إن لم يختلف تماماً . ولكن من المفترض طالما أنه لم يوجد فى مـــثل ذلك المجتمع طبقة خاصة للملاك ونظراً لأن كل المواطنين سيصبحون ملاكـــاً وفـــى نفس الوقت منتجين فتبعاً لتعريف ماركس فإنه مجتمع لاطبقى classles society وتصبح بطبيعة الحـــال كل أنواع تقسيمات العمل أكثر مـــرونة مـــن الوضع الحالى ، لأن التقسيم المفترض للعمل لن يكون صارماً بهذه الدرجة إن لم يختنف تماماً ، ولكن من المفترض طالما إن هذه التقسيمات لـــن تؤدى إلى تنظيم وتقنين الاستغلال الإنسانى ، فإنها لن تحتاج لأية أدوات أو أجهـــزة خاصة للقهر والتسلط وعندما تقوم الأشتراكية من الممكن التحدث عمـــا يشبه " قواعد المرور " لتنظيم العلاقات الاجتماعية ، وسيوجد " شرطى المـــرور " ليدير وينفذ القواعد ، ولكن لن تكون هناك غرامات أو عقوبات أو

سجون لتجبرهم على تنفيذها. وفى إعتقاد ماركس إن كل شخص سيكون لـــه دور فـــى هـــذه العملـــية ، وفـــى حكم وتولى أمور المجتمع ، فى كل العمل الجسمانى وأيضاً فى العمل الترفيهى كالخروج لصيد السمك.

وبصرف النظر عن مدى الموضوعية والواقعية التى عبر بها ماركس عـــن إستنشـــرافه وتوقعاته لهذه الصورة الوردية المشرقة والمتفائلة للمجتمع اللاطـــبقى ، فلا جدال إن ماركس إعتقد فى تميز وإنصاف المجتمع اللاطبقى وتفـــرده بتحقـــيق مستوى أعلى للحياة وحريات ثقافية وسياسية أوسع وغياب وإنعـــدام أى نـــوع مـــن القهر والظلم ، وبشكل لم يتحقق ولن يتحقق فى أى مجتمع من المجتمعات الطبقية سواء كان ديمقراطياً أو ليبرالياً.

وقبل أن ننهى هذه النقطة ينبغى ملاحظة أن توقعات ماركس المتفائلة ليست مختلفة كثيراً أو أقل تطرفاً من تصورات الأشتراكيين والطوباويين فى القـــرن التاســـع عشر والتى سخر منها وهزأ بها وبمنهاجهم فى فهم وإدراك الأشـــتراكية . وعلى سبيل المثال فإن **وليم جودين** فى كتابه العدالة السياسية يـــتحدث عـــن المستقبل غير المنظور والذى فيه " لن توجد حروب " جرائم ولاإدارة لتنفيذ العدالة كما تسمى ولاحكومة. بالإضافة لعدم وجود أمراض ولا آلام ولا أحـــزان ولاقلاقـــل وسيبحث كل فرد بحماس فائق التصور عن خير الكـــل ، وقـــد أقنع ماركس نفسه بإعتقاده إن المجتمع والحكومة سيمارســـان وظيفـــتهما بـــدون الدولة. ولايوجد دليل أمامنا على أنه أولى أهتماماً وتفكيراً أكثر للمشاكل التى ستثيرها رؤية كهذه . فلقد كان جُل إهتمام ماركس مُنصباً علـــى كيفـــية تحقـــيق الأشـــتراكية حالما تكون الشروط والوضع التاريخى

الموضوعى مهيئاً وممكناً وقبل مناقشة نظريته حول الثورة الأشتراكية ينبغى أن نعرض بإختصار نقضه للرأسمالية كنظام إقتصادى.

٨- **النظرية الاقتصادية الماركسية:**

لقــد طــور ماركس نظريته الاقتصادية بعد عدة سنوات من صياغته وتكوينــه لــنظرياته التاريخــية ، وفــى الطبقات ونظريته فى الطريق نحو الأشــتراكية . ولقد صيغت نظريته الاقتصادية لتوضح أن التطور التاريخى للرأســمالية ينــتج شروطاً تمهد الطريق للمجتمع الاشتراكى. ولقد تنبأ بعدة إتجاهــات ونــزاعات أساسية مصاحبة لنشأة الرأسمالية مثل تمركز الصناعة وتمركز رأسمال فترات الإزدهار والكساد الدورية ، ونمو الاحتكار .

ولقد أدرك العديد من الاقتصاديين صدق هذه التوقعات وسلامتها رغم أنهم ليسوا ماركسيين ولا حتى إشتراكيين. ولكن محاولة ماركس إشتقاقها من نظريته في القيمة والمقتبسة عن ريكاردو تعتبر محاولة مثيرة للجدل والنقاش. ولقد قوبلت بقليل من القبول لدى الاقتصاديين المعاصرين.

ولقد عرف ماركس الرأسمالية كنظام إجتماعى توظف أدوات الانتاج فــى إطارها لتحقيق الفائدة الخاصة لأولئك العمال الذين يعدون رجالاً أحراراً فالفــائدة والربح هما الهدف الأول والأخير لعملية الإنتاج فى مثل هذا النظام فكيف تنشأ هذه الفائدة ؟

أكــد مــاركس أن قــيمة الســلعة تــتحدد من خلال مدة وقت العمل الضرورية لإنتاجها ، وليست أية مدة عمل لأن لو أنتجت السلع على يد عامل

كســول أو مــن يعمل بأدوات تقليدية بائدة فإن قيمتها ستكون أكثر من قيمة السـلعة الـتى ينتجها عامل يعمل بأدوات حديثة ينبغى أن يكون لوقت العمل ضرورة إجتماعية.

وتـتفاوت هـذه الضرورة الإجتماعـية للمهارات السائدة وقوة الجهد والظروف التكنولوجية للإنتاج فى عنصر. فالعامل يبيع قوة عمله labor time فى السوق بإعتبارها سلعة ويتحدد سعرها كأى سلعة أخرى ، أى عن طريق الضـرورة الاجتماعية لوقت العمل المطلوب لإنتاجها وإعادة إنتاجها. ويتلقى العـامل مـن خلال التبادل والمقايضة مبلغاً من المال عن الوقت الذى يعمله وقـيمة هذا المبلغ تساوى بالكاد ما يسد رمقه ويقيم أوده هو وأسرته والحياة عند مستوى الضرورة. ولكن وفقاً لماركس فإن وقت العمل لايماثل إطلاقاً أية سـلعة أخرى. فإنه يخلق ويبدع قيمة أكبر من قيمته المتداولة فى السوق أى قـيمة أكـبر من القيمة التى يستحقها ذاته ، فلو باع الرأسمالى السلعة بسعر التكلفة على الأقل لإنتاجها (تكاليف غير مباشرة ونفقات عامة ، المواد الخام الآلات ، الضـرائب ، أجور الإداريين ، والأجور المدفوعة للعمال) فإنه لن يحقـق أى فـائدة ولـن يستمر ويبقى فى العمل . فليس هناك أى مبرر لكى يوظـف أموالـه فقـط للحصول على وظيفة مدير ، فهناك كثير من الملاك لايديـرون مؤسساتهم ومع ذلك تدر عليهم الربح . لقد رفض ماركس التفسير الشائع لمصادر واصول الربح والفائدة وأكد أن :

أ- العمل فقط هو مصدر القيمة .

ب-فائض وقت العمل هو مصدر فائض القيمة ، وهو الذى يستهلك أكثر من الوقت الضرورى اللازم لخلق قيمة مساوية لإعاشة العامل وسد رمقه .

ج- هـذا الـربح مثله كمثل الريع والفائدة rent & interest يشتق كلية من فـائض القيمة والتى يخلقها العامل ، لآلية الاختراعات الجديدة (فيما عدا كونهـا أشكال عمل). وتقلبات السوق لاتضيف أى قيمة لأى شيئ ولهذا لايمكن إعتبارها مصدراً للربح والفائدة.

وطالما أن العامل ينتج قيمة أثمن مما يدفع له ، فإن ماركس أشار إلى أن عملية الإنتاج العبودى والإقطاعى التى تجبر العبد أو القن " الشغيل" على العمـل فى ظلها بدون مقابل ، ويكمن غموض الإنتاج الرأسمالى فى حصول العامل ظاهرياً على كل قيمة السـوقFull market value مقابل قوة عمله ومفـتاح وحل هذا الغموض تبعاً لما يراه ماركس هو أن العامل يحصل فقط على قيمة قوة عمله وليس القوة الفعلية المنتجة من خلال قوة عمله . والسعى خلف الربح يعتبر روح وعماد الإنتاج الرأسمالى .

فلقد إزدهر وتطور من خلال إيجاد وسائل جديدة وفرص لزيادة فائض القـيمة – مصدر الربح – باطلة يوم العمل . وعندما يكون العمال من القوة بحيـث لايسـمحوا بذلـك . فإن التبرير والإسراع بعملية الإنتاج يتم بوسائل أخـرى لزيادة الإنتاج عن طريق تحسين أدوات التصنيع والتقنية أو إختراع وسائل جديدة – وتحت تأثير المنافسة فإن الإنتاج الرأسمالى ينبغى مضاعفته وتوسـعه بشـكل يتناسب مع زيادة الاستثمار وتوظيف رؤوس الأموال التى تذهب مباشرة للمؤسسات والآلات وليست لصالح العمال.

وتخلل هذه العمليات أزمات دورية نتيجة لحقيقة مؤداها إن كمية السلع المنــتجة أكثر مما يمكن بيعه فى السوق ، ليس بسبب عدم الحاجة إليها ، بل بســبب ضــعف وعدم ملاءمة القوة الشرائية للأجــور. وتكون النتيجة ما لم يــتداخل أو يــتعارض نظــام الإنتاج الرأسمالى مع أى شيئ خارج النظام – المزيد من تركيز الصناعة ورأس المال اللذين يؤديا مع الأحتكار إلى تضاؤل وإنخفــاض نســبى لقــوة العمل ، تزايد حجم البطالة ، إتساع نطاق المعاناة فالأغنياء يزدادون غنى ، ويقل عددهم نظراً لأفتراسهم بعضهم البعض ، إبان محاولاتهم تضخيم كياناتهم الاقتصادية . والفقراء يزدادون فقراً وبؤساً ويتزايد عددهم ، ويقل وينخفض مستوى مهــارة العمال نتيجــة للإحــلال والتغيير المســتمر لهم بالماكينات والآلات المعقدة والتى لايتطلب عملها شيئاً أكثر من الإلتزام بدفع المفتاح أو الزر.

لايمكــن للرأســمالية فى إطار هذه النظرية أن تستقر بذاتها ، بل أن تتوســع وإلا لاقــت حــتفها . ففى مسار تطورها وتوسعها تتابع الأزمة تلو الأخــرى ، ويتم التغلب عليها أحياناً وتتفاقم بفعل الحرب أحياناً آخرى حتى يهــب العمــال ويأخذون المبادرة وينتزعون المبادرة وينتزعون ملكية أدوات الإنــتاج فــى المجــتمع ، ويديرونها ويتعاملون معها طبقاً لتخطيط إقتصادى إجتماعى جديد لخدمة ولصالح الجميع. وتحرر الإنسانية من " عبودية وتقديس الســلعة " ومن الحكم الظالم الغشوم للمنتجات التى صممها بيدها . وبمساعدة العلم سيتم التخطيط لتوظيف كل موارد المجتمع وبإستخدام التكنولوجيا وذلك لأجل المزيد من الرفاهية للإنسانية . وسيشرق فجر الوفرة والرخاء.

ولم تخبرنا نظريات ماركس الاقتصادية بمعدل سير الأسعار يوماً بيوم ولا بالتغــير فى قيمة الأسهم ، أو نشأة صناعات جديدة . وهى لم توضع لهذا الغــرض فإهــتمام ماركس كان منصباً على كشف قوانين تطور الرأسمالية وأيضــاً إن عملــياتها الأصلية والجوهرية والتوسع الضرورى فى تسهيلات الإنــتاج تقود المجتمع إلى النقطة التى لايمكن للنظام عندها أن يقوم بوظيفته. فهــى بــنجاحها الباهر تحفر قبرها أو بدقة أكثر هى التى تبدد قوتها وتصبح خائرة القوى وهى التى تخلق القوة التى بها تقبل .

٩- **الطريق نحو الأشتراكية :**

لو أن الإنسان هــو الــذى يصنع تاريخه بنفسه فإنــه رغــم إنهــيار المؤسسات الإجتماعية والإقتصادية فلم تقوم أخرى جديدة من تلقاء ذاتها لتقوم بوظيفــتها . وينــبغى تحقيق الإنتقادات من الرأسمالية إلى الإشتراكية بالعمل والحركة السياسية . ما لم تكن الظروف مواتية ومهيئة فلن يمكن نجاح وقيام الإشــتراكية وســتبوء محاولات تحقيقها بفشل ذريع ، ولكن قد يكون الموقف ملائماً وناضجاً ولايحدث تقدم مماثل وموافق له . فقد يترك الكثير من الفاكهة الناضجة على أغصانها لتذبل أو تتعفن وتهترأ .

فلكى يتم التحول نحو الأشتراكية من النظام الرأسمالى المنهار يتطلب ذلك وعى الطبقة العاملة ويستلزم القيام بدورها. فهى بمفردها التى ينبغى أن تؤســس قاعدة منظمة من جموع تكون أساساً للحركة الأشتراكية . والسؤال المحورى هنا لماذا ينبغى أن تكون الطبقة العاملة هى صاحبة الدور الطليعى

لتحقـيق الأشـتراكية ، وليس الفلاحون أو المزراعون الأجراء أو الطبقات المهنية أو فاعلوا الخير من أى طبقة ؟ وإجابة ماركس هى :

أولاً: لأن أعضـاء الطبقة العاملة أكثر عدداً من أى طبقة أخرى ، وأكتسبوا مقدرة وتدريباً خاصاً على التنظيم بفضل دورهم فى عملية الإنتاج.

ثانـياً: لأنهـم يخلقون دوراً إستراتيجياً فى المجتمع الدولى وبإمكانهم إصابة الإقتصاد بالشلل عن طريق الإضرابات العامة .

ثالثاً: والأهم لأنه يمكن تسوية أية صراعات بين كل المجموعة الأخرى بدون تغيير فى العلاقات الأساسية للملكية بأى وسيلة .

فـى حيـن أن الصـراع بين العمال ومن يملكون وسائل الانتاج بعد صـراعاً طويل الأمد يبلغ المرة تلو الأخرى فى شكل حاد وخطير ولايمكن حله إلا بتغير النظام ككل عن طريق الثورة الاجتماعية التى يتم إنجازها سلمياً فى البلدان الديمقراطية وبطريق العنف فى البلدان غير الديمقراطية.

ولايمكن للطبقة العاملة أن تنجح فى مهمتها التاريخية بدون قيادة تلهمها وتنير وعيها وتقودها وينبغى أن تجهز هذه القيادة وتزوده بهؤلاء الاشتراكيين الذين أستوعبوا وتعمقوا فى إدراك نظريات ماركس. ولكى يميز بينهم وباقى الاشـتراكيين الذيـن يتبنون نظريات أخرى ، أشار ماركس إليهم على أنهم الشـيوعيون وذلـك عـام ١٨٤٨م ، ولكـنه عاد مؤخراً لاستخدام مصطلح الاشتراكيين عندما نظم الحـزب الاشتراكى الديمقراطى الألمانى وحتى عندما كـان ماركس عضواً فـى العصبة الشيوعية communist league وهـى

جمعية علمية صاغ ماركس بيانه الشيوعى باسمها ، فإنه كان يميز نفسه عن أولـــئك الشيوعيين الذين كانوا يودون تحطيم الحرية الفردية ، وتحويل العالم إلى ثكنات أو مستودع هائل.

ولقد حددت ووصفت المهمة بوضوح لأولئك الذين يتفقون مع ماركس فعلـــيهم أن يشـــاركوا بشكل يومى فى نضال الطبقة العاملة ، وتشجيع نقابات للعمـــال ، وقيادة كفاح المناضلين لتحسين ظروف ومستوى معيشتهم . عليهم ألا يخلدوا للراحة ، ينبغى ألا يخلدوا الراحة والإكتفاء بمجرد التهييج والإثارة مـــن أجـــل الاصـــلاحات الفورية وتحسين الظروف بل ينبغى التركيز على تســـييس Politicalize ، ويـنـــبغى علـــيهم ألا يؤسسوا حزباً خاصاً بهم ضد الأحـــزاب الأخرى للطبقة العاملة لكن أن يناضلون من أجل توحيد صفوفهم وتكتلهم فى جبهة واحدة . وفوق هذا لايضعوا مبادئ جامدة صارمة يتحكمون بها فى الحركة البروليتارية proletetaran وألا يفرضوا سياسة الحزب بل يؤكدوا على ما فيه مصالح الطبقة العاملة ككل.

وفـــى نفـــس الوقـــت عليهم أن يحاولوا جذب القطاعات الجماهـــيرية والمضطهدة لصف وجانب العمال من خلال عوامل الاستياء داخلها.

وفـــى الـــنهاية علـــيهم أن يحافظوا على حرية أحزاب الطبقة العاملة وتحـــررهـــا مـــن التعصـــب القـــــومى الضيق ، ففى هذا العالم المترابط والاقتصـــاديات المتشـــابكة ينبغى أن نعى ونعلم أن المصالح الأساسية للطبقة العاملة الأمية هى التى يجب أن تحظى بأهتمام مبدئى.

وبإختصار ، لم يتصور ماركس " حزبه " بإعتباره جيشاً تآمرياً منظماً تحت الأرض أو كمجموعة تهدف لفرض الديكتاتورية على البروليتاريا ولم يتصوره حتى بإعتباره حزباً سياسياً خاصاً . فلقد كانت مهمته مبدئياً ممارسة القيادة التربوية. كلما تزايد حجم أتباعه كان ماركس يشجعهم بحماس حتى ينظموا أو يحولوا المجموعات والحلقات العمالية الموجودة إلى أحزاب ماركسية.

ولقد مضت ممارسات ماركس السياسية بالكاد وفقاً لنظرياته حول العلاقة التى ينبغى أن توجد بين الاشتراكيين والطبقة العاملة.

ولقد حصر ماركس تفكيره فى استخلاص استراتيجية الطريق نحو الاشتراكية . ففى البلدان المختلفة ستصل الطبقة العاملة للسلطة بطرق مختلفة ولكن لن يتحقق أى تغيير إجتماعي أساسى بضربة واحدة فالعملية تتكون من:

١- تحقيق الانتصار السياسى الذى به يتم تحطيم الشكل القديم للدولة واحلاله بشكل جديد.

٢- إخضاع وسائل الإنتاج الرئيسية للملكية الجماعيةsocialization وتأسيس معايير قانونية جديدة للملكية غير الشخصية nonpersonal

٣- ظهور " المرحلة الأولى " للمجتمع اللاطبقى حيث يظل يحمل بعض سمات وعيوب المجتمع الرأسمالى ، ويكافئ الأفراد تبعا لما ينتجونه.

٤- ظهور " المرحلة الأعلى " للمجتمع اللاطبقي والذى فى ظله سيشارك الأفراد تبعاً لقدراتهم ويكافأوا بحسب حاجاتهم.

وهذه الخطوات أوالمراحل ليست متميزة بشكل صارم عن بعضها البعض أو ذات أهمية بسبب التطبقات وسوء الاستخدام الذى تلاها على أيدى

لينيــن وســتالين . ففى أحد مواضع نقده لبرامج جوته Gotha والذى أقره المجلــس الاتحــادى لمجمعتيــن اشــتراكيتين واللذيــن تكون منهما الحزب الاشــتراكى الديمقــراطى الألمانى (كان ماركس يسميه " حزبنا ") كتب مــاركس " تقع بين المجتمع الرأسمالى والمجتمع الشيوعى فترة تحول ثورى مــن أحداهما للآخر. وترتبط بذلك فترة إنتقال وتحول سياسى والتى لاتكون الدولة فيها شيئاً ملموساً بل توجد الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا[1].

وعــبارة " ديكــتاتورية البروليتارية " التى برهنت مؤخراً على ذلك النزاع المصيرى الحاد بين أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ماركسين لم تستخدم فــى أى عمــل رئيســى يعتبرون أنفسهم ماركسيين لم يستخدم فى أى عمل رئيسى منشود لماركس إلا مرتين فى مراسلاته . وتبعاً لماركس ، وحتى فى ظل الديمقراطية السياسية ، وحيث تكون وسائل الإنتاج مملوكة لعدد قليل.

ونتــيجة لذلك توجــد الديكتاتورية الاجتماعــية لأولئك الذين يملكون ويــتحكمون في وسائل الإنتاج ، بسلطتهم فى منح فرص العمل أو حجبها أو ســحبها ، وممارسة سلطة استبدادية على حياة أولئك الذين ينبغى أن يعيشوا على إستخدام هذه الرسائل والأدوات – وتؤدى الدولة وظيفتها بإعتبارها أداة للطــبقة المسيطرة اقتصاديان وتقوى وتدعم سلطتها . وعندما يؤسس العمال دولــتهم فإن الوضع سينقلب عن طريق جعل الإنتاج جماعياً ، يصادر العمال

---

[1] إنــتقد مــاركس برنامج جوته فى رسالة إلى براك (٥ مايو ١٨٧٥) وبالمثل انتقد انجلز نفس الــبرنامج فــى رسالة إلى بيل ، ويدور حول مسألة الدولة وأرتكز النقد على خبرة كوميونه باريــس.

الملاك السابقين . بصرف النظر عن ديمقراطية الأشكال السياسية والعمليات الـتى ينفذ بها ذلك ، فهو فى الواقع ديكتاتورية اجتماعية للعمال على الملاك السـابقين. وكمـا تصـورها مـاركس فـإن التعبير السياسى " لديكتاتورية البروليـتاريا " الاجتماعـية يتخذ شكل ديمقراطية العمال، ولقد اعتبر كل من ماركس وانجلز كميونة باريس[1] Paris commune " ديكتاتورية بروليتاريا وهى التى شاركت أحزاب عديدة فيها ، وكان اتباع ماركس أقلية ضئيلة، ولقد وسـعت العملية الديمقراطية كما توجد فى ظل الرأسمالية بحيث تتيح للشعب ممارسـة نفـوذ مباشـر واسـع على إدارات الدولـة عن طريق الاستفتاء والاقـتراع. ولأن الماركسية بإعتبارها حركة متطورة قد لاقت سوء فهم كل بلد ديمقراطى سياسى ما لم يتم احياؤها على أيدى أتباع لينين وتاروتكس.

تعقـيـب..

لقـد كان ماركس يعتقد جازماً بأن الأفكار والمفاهيم تلعب دوراً هاماً فى الشئون الإنسانية ، رغم أن أصلها وتأثيرها مشروط إجتماعياً. واعتبر أن

[1] كوميـونة بـاريس (١٨ مـارس – ٢٨ مايو ١٨٧١) حركة ثورية جماهيرية قام بها العمال والطبقة الوسطى ، ضد حكومة فرساى ، وقامت الكوميونة بتحطيم ألة الدولة القديمة . وإلغاء الجيش الدائم وإقرار بدء إنتخاب جميع الموظفين وقابليتهم للعزل وجردت الشرطة التى كانت حـتى ذلك الحين أداة فى أيدى الحكومة – من كل صلاحياتها السياسية وحولت إلى أداة أمام الكوميون ويمكن إلغاء التعويض الممنوع لها فى أى وقت وكان يتعين أداء الخدمة العامة بداء من أعضاء الكوميون فنازلا لقاء أجر يساوى أجر العامل أختفت جميع الامتيازات والعلاوات لـم يدم ذلك بل سحقت الحركة الثورية وسحقت لعوامل كثيرة كاملة فى بئيتها وفى الظروف الموضوعية المحيطة بها.

أفكاره ستصبح أفكار العصر وافترض أن اعتناقها سيسهم لحد ما فى النجاح المرتقب والمأمول للحركة الاشتراكية.

وسـواء عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق أم لا على حد قول أرسطو مؤسـس فلسـفة السياسـة ، فمن المؤكد أنه المخلوق الذى يقدم عللا وأسباباً لتـبرير أفعاله ، ولكنها تضلل الآخرين بمثل ما تضلل واضعيها عن أهداف وبواعـث سلوكهم. واعتقد ماركس أن الأفكار والمفاهيم الاجتماعـية الـتى يستشهد بها لتفسير سلوك البشر والمؤسسات هى بمثابة قناع لصراع المصالح الاقتصـادية . والصراع لإحراز القبول والاعتناق يتحرك من خلال الصراع الاجـتماعى الفكـرى ، وأياً كانت المنظومة المنتصرة فهى تحدد فى النهاية المعـتقدات والمفاهـيم السائدة والمهيمنة للمرحلة فالمعتقدات المهيمنة فى كل عصـر هـى دائماً أفكار الطبقة المسيطرة . حيث يدرك العداء والتنافر بين الطبقات علانية وبشكل صريح ، ويترتب عليه صراع آخر ومرتبط بالأفكار والمفاهـيم المتصارعة لتحديد القيم الثلاثة (الحق والخير والجمال) وتحديد الخـير والشـر والحسن والقبح وأحياناً الحق والزيف أو الباطل حتى تتحقق العدالة الإجتماعية.

• وباختصـار شـديد يعتبر كارل ماركس كل الفلسفات الاجتماعية اما أساطير وخرافات أو نظريات ذات أساس علمى.

والأسطورة تنقسم إلى نوعان من الأفكار هما:-

١-الأفكار الخاطئة الزائفة.

٢-الأفكار المهلكة والغامضة.

وكــلاً النوعيــن مــن الأساطير أداة لايمكن التحقق منها ، ولكنها أداة تبرير سيكولوجى psychological للمصالح التى لايمكن تحقيقها أو الاقتناع بها وقبولها لو تم الدفاع عنها بشكل صريح ومباشر.

ولقــد إســتخدم ماركس مصطلح Ideology كمصطلح مفهوم لكلا النوعيــن من الأسطورة خاصة التى يقصد بتوظيفها كتفسير تبريرى للوضع الراهن statuesque فى فلسفته السياسية.

اما عن ماركس والسياسة الإجتماعية فلقد إتضحت معظم كتابات كارل مــاركس وأغلبه عن مضمون السياسة الإجتماعية من خلال الإنتقادات التى وجهــت إلــى وحشــية النظام الرأسمالى الذى عايشه كل منهم خلال حياته ورغبــتهم فــى شكل للعلاقات القائمة والسائدة فى المجتمع الاشتراكى الذى يســعون إليه ، وكانت هناك تغييرات مجتمعية تتطلب تعديلات مؤسسية من أجل سياسات إجتماعية تهدف فى النهاية إلى الرفاهية .

وهــنا يذكر ماركس إن الأسرة كمؤسسة إجتماعية أو النقابات جميعها تمــثل جهــوداً تطوعــية ولاتستطيع مجتمعة أن تصل إلى مستوى جيد عند مواجهــة هذه المشكلات التى تمثل إشباعات الأفراد ، إذن فالمواجهة الحقيقية مــن أجــل تفعيل إشباع حاجات الأفراد لابد أن تعتمد بالضرورة على نظام مؤسســى (قــانونى) يتمــثل فــى إستجابة الحكومات من أجل دعم ومساندة الأحتياجات والمطالب الإجتماعية للأفراد.

وذهـــب كـــارل مـــاركس للخـــروج من الأزمة السياسية الإجتماعية الأقتصادية إلى الآتى:-

أ- إن المجـــتمع هـــو كل تنظيم تعتمد أجزاء الواحد منها على الأخرى. وإن تاريخ المجتمع هو نوع من النمو من خلال منظور المادية التاريخية التى تحدثنا عنها من قبل.

ب-إن كـــتابات ماركس تفترض إن الأنشطة الإجتماعية للإنسان لايمكن أن تنقســـم إلى عدد من الفئات أو العوامل بعضها مستقل لدرجة تقل أو تكبر عن الآخر ، ولكن يجب أن تستمد من القيم الأخلاقية وسلوكيات علم النفس والعدالة المطلقة .

ج- إذا كـــان الفكر الماركسى يرى إن الجانب الأساسى للحياة الإجتماعية هو الإنـــتاج المادى ، فإنه أساس تقسيم المجتمع إلى طبقات ، وتتميز الطبقات عـــند مـــاركس وتخـــتلف بإختلاف الوضع الذى تشغله تاريخياً فى عملية الإنتاج الإقتصادى والإجتماعى ، وإن العمل هو صورة الإنسان الأساسية لتحقيق الذات .

وأخـــيراً حـــاول مـــاركس أن يصـــل إلى التغلب على مشكلة إشباع الحاجات من خلال فكرة المجتمع اللاطبقى (الكل متساوى) أو مبدأ الكل يعمل والكل يأكل وليس الكل يعمل والبعض يأكل!.

الفصل الخامس

فلسفـــة القانـــون والمجتمـــع

.. ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

أولاً : تعريف القانون

ثانياً: نشأة القانون ومراحله

ثالثاً: الجانب العلمى والجانب الفنى للقانون

رابعاً: مراحل النشاط القانونى

خامساً: مناهج البحث فى فلسفة القانون

سادساً: القانون والعلوم الاجتماعية الأخرى

سابعاً : القانون والعلوم الطبيعية

أولاً: تعريف القانون :

في هذه العجالة سوف نعرض لتعريف القانون ، وبيان جانبيه الفني والعلمي ، ثم مراحل النشاط القانوني ، ومناهج البحث القانوني في إطار فلسفة القانون ودوره في المجتمع.

وإذا تتبعنا لفظ القانون وتعدد معانيه سنجد أن كلمة القانون ليست عربية ، بل هي معربة عن الأصل اليوناني kanun (العصا المستقيمة) وتستخدم مجازاً في معنى القانون والقدرة والمبدأ . وإنحصر التركيز في الأصطلاح على دلالة الاستقامة ، ولذا عبرت اللغات اللاتينية والجرمانية عن القانون بكلمة المستقيم أو اليمين بالفرنسية Droit والقانون لغة هو مقياس كل شئ أو الخط الذى يميز بين الاستقامة والانحراف كما جاء في كتب اللغة العربية .

يعبر لفظ القانون بمعناه العام في كل العلوم ، عن النظام والاستقرار والعلاقة الثابتة بين الظواهر ، أى تكرار حدوث الظاهرة كلما توافرت مسبباتها . ويقصد بذلك نظام الكون المستقر أو مقياس الأشياء ، فيقال قانون الجاذبية الأرضية في علم الطبيعة وقانون دوران النجوم والكواكب في علم الفلك وقانون العرض والطلب في الاقتصاد.

ويقصد بالقانون Droit في اللغة القانونية مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد في المجتمع ، والتى تنظم العلاقات والروابط ويناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذى توقعه السلطة العامة على من يخالفها.

ويطلـــق اصطلاح القانون Loi أحياناً للتعبير عن مجموعة معينة من القواعـــد القانونية التى تصدر عن السلطة التشريعية ، أى أن القانون يستخدم هـــذا للتعبـــير عن التشريع ، فيقال قانون الإثبات وقانون الأحوال الشخصية وقانون خدمة الدفاع الوطنى.

ويستخدم لفظ القانون كذلك للدلالة على مجموعة القواعد القانونية التى تـــنظم نوعـــاً معيناً من الروابط وتعتبر فرعاً معيناً من فروع القانون ، فيقال القـــانون المدنـــى للدلالة على مجموعة القواعد القانونية التى تنظم العلاقات الماليـــة بين الأفراد والقانون التى تنظم العلاقات المالية بين الأفراد والقانون الـــتجارى للتعبير عن مجموع القـــواعـــد التـــى تحكم العلاقات التجارية أى العلاقات بين التجار وقانون العقوبات الذى يتضمن القواعد التى تحدد الجرائم وتقرر العقوبات عليها.

وأخيراً فإن القانون كثيراً ما يقترن بلفظ آخر وهو " الوضعى " للتعبير عـــن القواعـــد السائدة والمطبقة فعلاً فى بلد معين ، فيقال القانون الوضعى اللبـــنانى للدلالـــة على مجموعة القواعد القانونية المطبقة بالفعل فى لبنان فى الوقت الراهن مثلاً ، ونفس الحال بالنسبة للقانون الوضعى المصرى والمطبق بالفعل فى المجتمع المصرى.

إذا كان القانون Droit objective هـــو مجموعة القواعد التى تنظم الـــروابط الاجتماعـــية فـــى المجتمع بأحكام ملزمة ، فإنه يقيم النظام ويحقق الإستقرار من خلال إقامة التوازن بين مصالح الأفراد المتشابكة والمتعارضة ويتم ذلك عن طريق تحديد المركز القانونى لكل فرد وما يتضمنه ذلك المركز

من حقوق وواجبات ، فالمالك يقرر له القانون حق الملكية على ملكه ويفرض علـــى الآخريـــن احترام حقه ويكفل لـــه حمايته ويخول القانون الدائن سلطة اقتضـــاء عمـــل معين من المدين. وبذلك تتولد الحقوق عن القواعد القانونية والصلة وثيقة بين القانون والحق ، لأن الحـــق Droit subjectif هو سلطة يمنحها القانون لشخص معين ويكفل له حمايتها[1].

ثانياً: نشأة القانون ومراحله :

إن ظهور القانون ارتبط بملامح تطور المجتمعات البشرية عبر وسائل تعيشها وكسب قوتها من جهة ، وتوالى نظمها من جهة أخرى . إن المجتمع البشرى قد تراوح بين مراحل الالتقاط والصيد والرعى والزراعة والصناعة والـــتجارة . وقـــد تطورت النظـــم من الـــرق إلى الإقطـــاع إلى الرأسمالية فالأشـــتراكية ، ثـــم الردة إلى الرأسمالية الوسطية التـــى تميزت بها الشريعة الإسلامية.

١- لعـــل الصـــورة البدائية لحياة الإنسان تمثلت فى جماعات الإلتقاط حيث يعـــيش الفـــرد علـــى جمع القوت وقطف الثمار والصيد البسيط وتفتت البشرية فى تجمعات صغيرة هى البطن أو الفخذ أو العشيرة . وقد اتسمت تلـــك المرحلة بعدم وجود المال والملكية والسلطة ، وسادت فكرة التابو للدلالـــة على التحريم لدى الجماعات البدائية ، ويتكون مضمونة من عدة

---

(1) د. محمد حسين منصور : نظرية القانون – مطبعة الانتصار – الاسكندرية – سنة ٢٠٠٢ – ص٥٨ وما بعدها ، وسنعتمد على هذا الكتاب الهام فى الصفحات القادمة بالإضافة إلى بعض كتب ومراجع القانون.

نواهـــى تتعلق بالحياة اليومية ذات عقوبة غيبية بيد قوى خارقة للطبيعة هـــى الأرواح . ويستقى التابو مضمونه من ظروف المجتمع ، ويترتب عليه نجاسة الشئ وتلويث مرتكب المنكر ويتجنبه أفراد الجماعة ، فيعيش غريباً منبوذاً . أى أن مصير الجانى فى مجتمع الإلتقاط كان الانعزال.

وقـــد تخذ الوحدة الاجتماعية بشكل العشيرة حيث توجد بين اعضاءها رابطـــة قـــرابة . وإذا حـــدث اعتداء من خارج العشيرة ، فإنها تثار لنفسها بالأنـــتقام مـــن عشـــيرة الجانى ، وكانت المسئولية تضامنية بين أعضاء كل عشـــيرة . وكان الثأر هو الجزاء الوحيد كوسيلة لحفظ الجماعة ، وكان يمتد لعـــــدة أجـــيال ويعرقل الحياة ، ويهدد كيانها مما أدى إلى ظهور مفاوضات الصـــلح حقـــنا للدمـــاء وتبنى قاعدة القصاص والمعاملة بالمثل فـــى بعض الحالات والتـــى تحدث غالباً فى صعيد مصر من منطلق ولكـــم فى القصاص حـــياة يـــا أولـــى الألـــباب ، فمسألة الثأر عقيدة راسخة فى مجتمعات كثيرة ولاعلاقة لها بمستوى المعيشة ولا درجة التعليم.

ويتضـــح من ذلك أنه لم تكن هناك سلطة مركزية فى مجتمع الألتقاط والصـــيد تصدر قواعد ملزمة تشير على تنفيذها بواسطة أجهزة القهر والجبر لذا سادت اعراب قبلية قائمة على التابو داخل العشيرة والمجتمع المغلق.

٢- بدأ ظهور القانون لأول مرة فى مجتمعى الرعى والزراعة ، حيث تأصل النظام القبلى فى البداية ، ثم تقلص بعد ذلك ليحل محله نظام الحكم القائم علـــى وجود سلطة مركزية ، فقد كان لظهور ثروة رؤوس الماشية فى مجـــتمع الرعى أثرها البالغ فى تطور النظم الإجتماعية وظهور القواعد

القانونــية لحماية تلك الملكية الخاصة ونظام العمل والزواج وما يقتضيه من تقدير مهر وتأكدت تلك الملكية بحيازة الأرض وزراعتها والاستئثار بمحصــولها ، وتعيــن حمايــة الثروة بتجريم سرقتها والاستيلاء عليها واختلاســها ، وظهرت فكرة الدية بدلاً من الثأر ، حيث تكونت من عدد مــن الأبقار أو الأغنام أو الأمل يتفاوت بحسب حالة القتيل ، أى تختلف وفقــاً للمركز الإجتماعى للشخص المنقول ويتعاون أعضاء العشيرة فى جمعها وتسليمها إلى عشيرة القتيل كنوع من الترضية.

وعــندما اكتشــف الانســانية المحراث استأثر برقعة معينة من الأرض لزراعــتها وتــبلورت مع الزمن فكرة الملكية الخاصة للأرض وظهرت الأسرة الأبوية لتحل محل البطون المشاعية ، وقد بدأ التطور إلى حيازة ثابتة للأرض لمدة محددة ، ثم إلى حيازة دائمة انقلبت بعد ذلك إلى ملكية.

٣- تولــد عن الملكية الخاصة للأرض والماشية وظهور الزراعة والصناعة البدائــية حاجــة الملاك إلى الأيدى العاملة فعمدت القبائل المنتصرة فى الحــروب إلــى إسترقاق الأسرى للانتفاع بمجهودهم فى العمل والإنتاج وهكذا ظهرت طبقة الأحرار وطبقة الأرقاء . كما برز الأشراف من بين أكــثر الــناس نفوذا فى المجتمع القبلى ، وهم أولئك الذين كانوا يملكون المال من الماشية والرقيق والأراضى الزراعية والمعادن النفيسة .

أدت الحاجة لتنظيم الجهود في الحرب ، لتحقيق الغزو والفتح أو صد الأعداء والزود عن الأموال ، إلى دخول القبائل فى اتحادات وأحلاف . وكان زعمــاء العشــائر القوية ، وهم الأشراف يتخذون كافة القرارات فى مجلس

الشـيوخ حـتى أسـتطاعوا الهيمنة على مقاليد الأمور فى الإتحاد واهتزت المسـاواة الإجتماعية بين البشر من عدة وجوه هيمن الرجل على الثروة دون المـرأة ، وسيطر الأشراف دون العامة على الحكم ، وانتشر الرق ، وتبلور الكهنوت تدريجياً واحتل مكانة اجتماعية هامة.

لذلـك اتسـم القانون بالطابع الطبقى لأن القانون فى كل المجتمعات يسـتمد أصوله من كيانها ويتفق مع ظروفها ويسعى كقاعدة عامة إلى هدف واحـد هو تأمين المصالح الغالبة فى المجتمع ، ويبدأ ذلك بوضوح فى عصر ملـوك الحق الإلهى واقطاع القرون الوسطى ، حيث أصطبغ القانون بالطابع الطبقي بالنسبة لمفهوم الجريمة والعقاب وعظمت جرائم الاعتداء على الكهنة والسـادة وأموالهم ، وكذلك جرائم الاعتداء على الحاكم بأمر الله للحفاظ على هيبته والإبقاء على عرشه.

٤- جـاء الإسلام ليضع حداً لتلك الطبقة وقرر المساواة بين سائر البشر أمام الله جـل جلالـه وأعاد للمرأة مكانتها الإنسانية وفتح باب تحرير الرق ووضـع القـواعـد الشرعية المستمدة من الوحى الإلهى القائمة على اعتـبارات العدالة والإخاء والتقوى ، وقامت الدولة الإسلامية على تلك الأسـس بوضـوح فى عهد الخلفاء الراشدين الأربعة(رضى الله عنهم) وعمـر بن عبد العزيز خامس الخلفاء الراشدين الذى حكم من عام ٩٩- ١٠١هـ وكانت فترة حكمه من أزهى عصور الحق والعدل والتسامح والعدالة الاجتماعية.

ثالثاً: الجانب العلمي والجانب الفني للقانون:

إن القانون علم وفن فى ذات الوقت ويمكن لنا أن نوضح الجانبين فيما يلى:

١ - **الجانب الفنى للقانون:**

لاشــك أن القــانون وسيلة فنية هامة لتحقيق النظام والمثل العليا فى الجماعة. ولايمكن الوصول إلى هذه الغاية إلا بإختيار الأدوات والوسائل الفنية الناجحة والعمل على حسن تطبيقها.

- فالمشرع عندما يضع القاعدة القانونية تتنازعه عدة اتجاهات وحلول ينبغى أن يـوازن بينها لاختيار الأنسب والأصلح ، ويتم ذلك تحت تأثير عوامل وأفكار مختلفة منها سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية ، وهذا ما يسمى بفن إعداد التشريع حيث ينبغى الموازنة بين المصالح المتعارضة بدقة مع الأخذ فى الأعتبار كافة الظروف القائمة. فقانون الإسكان مثلاً يحتاج فى صـياغته إلــى إقامــة التوازن بين مصالح كل من الملاك والمستأجرين وأزمــة الاسكان ولايقتصر الأمر على فن تحديد مضمون القانون بل فن صـياغته أيضــاً ، حيــث ينبغى اختيار العبارات والمصطلحات الدقيقة الواضحة.
- ويــبدو الفــن القانونى أيضاً على الصعيد القضائى ، حيث يجب القاضى تفسير القانون وتطبيقه على المنازعات المتفاوتة المعروضة عليه ، وهذا هــو الفن القضائى فى تطويع النصوص ومد احكامها للحالات المستجدة التى يكشف عنها الواقع العملى ، وفن استنباط الأحكام على ضوء الحكمة

مــن الــنص وتحقيق الصالح العام ، والبحث عن مواءمة النصوص مع وقائع الحياة المتغايرة.

٢- **الجانب العلمي للقانون** :

يدخــل القــانون فيعداد العلوم الإنسانية ، وهو في ذات الوقت أحد العلــوم الاجتماعــية ، ذلــك أن القواعد القانونية تخاطب سلوك الإنسان في المجتمع ، وهي تبنى على ظواهر ووقائع اجتماعية ، ولابد من دراسة الواقع الاجــتماعي والبعد الانساني للمشكلة قبل وضع الحكم القانوني الملائم لها فلا يمكن اختيار الوسيلة الفنية المناسبة من الناحية القانونية إلا بعد الإلمام الكامل بالحاجات الاجتماعية.

ومن وجهة أخرى فــإن قواعــد القانون المتفرقــة تحتاج إلى تنسيق وتنظيم لإقامة نظام قانوني متكامل ، ويتم ذلك من خلال إجراءات للتقسيمات المختلفة ، كالقانون العام والقانون الخاص وما يندرج تحتهما من فروع عدة. ويتم الاستعانة كذلك بالطوائف التي تضم عناصر الحياة القانونية المتماثلة مثل التصــرف القــانوني والواقعة القانونية والعقود المُسماة ، وتقسيم الجرائم إلى جــناية وجــنحة ومخالفــة . ولاشك أن ذلك يؤدي إلى تيسير عملية الدراسة والبحث من خلال تحليل النظم القانونية المتفرقة وبيان طبيعتها.

وهــذا ما يسمى بعلم القانون الذي يتمثل في معرفة مجموعة القواعد القانونــية وتحليلها وإلقاء الضوء على مضمونها وتبين الحكمة من صياغتها ونتائج تطبيقها من الناحية العلمية.

رابعاً: مراحل النشاط القانونى:

يمكن إجمال المراحل التى يمر بها النشاط القانونى أو العملية القانونية فى كل من : القاعدة القانونية ، والواقعة القانونية ، الحكم القضائى.

١- القاعدة القانونية:

إن وجــود القاعدة القانونية هى نقطة البداية فى النشاط القانونية . إن مجــال الحياة القانونية مرتبط بقواعد القانون الموجود بالفعل ، وهذه القواعد إما أن تكون فى صورة تشريعات أو عرف. وهى قواعد ملزمة تقوم السلطة العامة على كفالة احترامها. وقواعد القانون لاتحكم وحدها كل مظاهر الحياة فــى المجتمع ، فهناك ظواهر وجوانب متروكة لقواعد ونواميس أخرى مثل الدين والأخلاق والأعراف ، وفى مثل هذه الحالات نخرج عن نطاق النشاط القانونى.

٢- الواقعة القانونية:

الواقعــة هــى كل حدث أو فعل يقع فى الحياة ويترتب عليه تغيير أو تطــور فــى الأوضاع القائمة. وتكون الواقعة القانونية إذا ترتب عليها آثار قانونــية محــددة ، أى أن الحدث الواقع أدى إلى تطبيق قاعدة قانونية معينة وترتب على ذلك آثار ونتائج تقررها هذه القاعدة.

فالوفــاة واقعة قانونية لأن القانون يرتب عليها أثراً معيناً هو إستحقاق الميراث. وإرتكاب الشخص فعلاً خاطئاً يؤدى إلى الأضرار بالغير يُعد واقعة قانونــية لأن القــانون يترتــب علــيه أثــراً معيناً هو إلزام الفاعل بتعويض

المضرور. والبيع تصرف قانونى يرتب القانون عليه إلتزام البائع بنقل ملكية المبيع إلى المشترى مقابل إلتزام الأخير بدفع الثمن.

٣- الحكم القضائي:

الأصـــل هـــو قيام الأفراد طواعية بأعمال حكم القانون فى تصرفاتهم وأفعـــالهم. ويـــتم فـــى الغالب ترتيب الآثـــار التى تأمر بها القاعدة القانونية بالتراضـــى بيـــن الأطراف. فيقوم البائع بتسليم المبيع ويتولى المشترى دفع الثمن. ويرد المقترض قيمة القرض فى الموعد المتفق عليه ، ويباشر الشركاء عملية إنشاء الشركة وادارتها واقتسام الأرباح والخسائر فيما بينهم.

ويقوم مُحدث الضرر بتعويض المضرور على النحو العادل ، وهكذا إلا أنـــه فى كثير من الحالات يرفض الأفراد الانصياع لحكم القانون ويتحايل الـــبعض على التهرب من ترتيب آثاره ، لذا كان من الضرورى فى المجتمع الحديث ، أن تتولى السلطة العامة العمل على احترام حكم القانون كى يستتب الـــنظام والأمـــن يلجـــأ صاحب الحق إلى القضاء الذى يتولى سماح أطراف الخصـــومة وبحث حجج دفاع كل جانب ، ثم يطبق القاعدة القانونية الواجبة على النزاع ويستخلص الحل أو الحكم الواجب ويأمر به.

ويتمـــتع الحكـــم القضائى بحجية واحترام فى مواجهة الكافة ، وتلتزم ســـلطات الدولـــة بتنفيذه وسلطات الدولة التى تملك سلطة وقوة الإجبار هى النيابة والبوليس والمحضرون . فإذا قضى الحكم بحبس المجرم فإن الشرطة تتولى القبض عليه وتسليمه إلى السجن لتنفيذ العقوبة .

وإذا قضى الحكم بإلزام المدين بدفع مبلغ معين ، فإن المحضر بمعاونة الشرطة يتولى الحصول على هذا المبلغ وتسليمه للدائن.

وإذا تسعف المدين فإنه يتم الحجز على ماله وبيعه فى مزاد علنى لاستيفاء المبلغ من ناتج البيع ، ويأخذ كل صاحب حق حقه.

خامساً: مناهج البحث فى فلسفة القانون:

إن منهج البحث يتمثل فى وسيلة العمل أو الطريق الذى يسلكه الفكر الإنسانى للوصول إلى الحقيقة ، أى مجموعة القواعد التى يتبعها المفكر فى سعيه نحو المعرفة : إن دراسة مناهج البحث القانونى يعد جوهر نظرية القانون وفلسفته ، لأن الإدراك الواعى لأساليب الفكر القانونى يساعد على فهم القواعد القانونية وحسن صياغتها ودقة تفسيرها وكمال تطبيقها وأعمال أحكامها.

إن طرق البحث فى مجال القانون فى تطور دائم ومستمر ، وهى رغم تعددها ، إلا أنها ليست متعارضة ، بل تتكامل فيما بينها ، لذا فإنه يكون من الأفضل الجمع بينها بهدف الوصول إلى الحقيقة ، كما إن دراسة القانون لم تعد قاصرة على تناول النصوص بطريقة مجردة بل امتدت لتشمل احتكاكها بالواقع العملى عبر أحكام القضاء . وتوالت محاولات ربط القانون بالنظم الإجتماعية السائدة وتأسيسه عليها ، وبيان التفاعل المتبادل بين القانون وجوانب الحياة فى الجماعة التى يطبق عليها ، ولقد أحرزت طرق البحث تقدماً ملحوظاً فى العصر الحديث بعد استعمال الحاسب الآلى ونظام المعلومات فى مجال القانون.

ويمكـــن إجمال مناهج البحث القانونى فى طائفتين رئيستين: المذهب الشكلى والمذهب الاجتماعى.

١ - **المذهب الشكلى:**

يتولى المذهب الشكلى دراسة وبحث الظاهرة القانونية من خلال النظر إلـــيها كوحـــدة ذات كيان مستقل قائم بذاته والاكتفاء بتفسير النصوص على طريقة الشرح على المتون. ويتم ذلك عبر عدة أساليب.

أ- **المنهج المنطقى:** القائم على الاستقراء والاستدلال. إن الصلة الوطيدة بين علـــم المـــنطق وهـــذا المـــنهج يقوم بإستقراء على التجربة ، حيث يتم استخلاص الحقائق الكلية والمبادئ من دراسة الجزئيات والحالات الفردية عن طريق المشاهدة والتجربة . ويلعب الاستقرار دوراً حيوياً فى مجال تحديـــد مفهوم القانون وغاياته أى ما يجب أن يكون عليه عبر قيمة العليا ومثله.

أما الأستنباط فهو عكس الاستقراء ، حيث يتم الانتقال من القاعدة العامة إلـــى الحـــالات الفردية الخاصة ، وذلك باللجوء إلى القياس ، أى تعميم الحكـــم العام على الحالات المتشابهة ويتم ذلك فى مجال تحليل الظاهرة القانونية ودراسة النظم الوضعية والفكر القانونى.

ب- **التحليل اللغـوى:** القـــائم على بيان مدلول المصطلحات والكلمات ذات الدلالـــة القانونـــية ، مثل العقد والملكية والشخصية القانونية والحق. أن تحديد معنى اللفظ يعتمد على طريقة استعماله ومجال هذا الاستعمال.

ج- **الأســلوب الجدلــى**: القــائم على المحاورة من خلال استعراض الأراء المتبايــنة بصدد الظاهرة القانونية وطبيعتها وإجراء المفاضلة بينها بغية الوصول إلى الحقيقة.

٢- **المنهج الاجتماعي**:

إن لوحة الطبيعة كل مترابط ، حيث خلق الله الكون فى ابداع متكامل فــى كل عناصره من كواكب ومجموعات شمسية ومخلوقات تنسجم بعضها الــبعض. وكمــا أن الظواهر الطبيعية تتعانق فيما بينها فى منظومة عالمية كذلك الحال بالنسبة إلى الظواهر الاجتماعية ، حيث يعيش الإنسان فى مجتمع معين ، ومن ثم يرتبط فكرة وأخلاقه وعاداته بظروف ذلك المجتمع وطبيعته وعناصــره التى يتفاعل معها ، ولقد تباينت عقلية الإنسان بناء على إختلاف المجتمع الذى يعيش فيه طبقاً لتباين ظروف الطبيعة ذاتها. ممثلاً تميز مجتمع الزراع بالرغبة فى الاستقرار لرعاية الزرع ، بينما غلب على مجتمع الرعاة كثرة التنقل سعياً وراء العشب.

ويتطلــب كــل ذلك قيام الباحث بمعالجة شاملة للظواهر والربط بينها ربطــاً عامــاً وعالمياً كى يمكن الإحاطــة بكافة نواحى الموضوع المطروح للبحث ، والحصول على نتائج سليمة ودقيقة ويقتضى الربط العالمى للظواهر الربط بين فروع العلم المختلفة.

إن نظم القانون تنبع من ظروف المجتمع ، ومن ثم يتعين على الباحث الكشــف عن العلاقة بين القانون ونظمه من جهة وبين الظروف الاجتماعية التى تنشأ فيها القانون ونبعت منها نظمه من وجهة أخرى ثم يجتهد فى الربط

بيـــن القـــانون ونظمه وبين فروع النتاج الفكرى الأخرى مثل علم الإجتماع ومبادئ الاقتصاد والتاريخ وعلم النفس الإجتماعى.

إن المجتمع هو الأرض التى تنبت فيها شجرة القانون ، ومن ثم فهى تتأثر حتماً بإختلاف التربة والمناخ وظروف البيئة ، فتتباين الأنظمة القانونية بتبايـــن المجـــتمعات ، ويـــتفاعل معها . ولايمكن النظر إلى القانون كظاهرة شكلية مجردة عن مضمونها والظروف الواقعية للحياة المحيطة بها ، بل يتعين التعرف على مضمون القانون وتقييم جوهره كظاهرة إجتماعية من خلال بيان الظروف المادية المصاحبة لظهور القواعد القانونية والعوامل النفسية المتداخلة فى بلورة هذه القواعد.

إن دراســـة القـــانون بإعتـــباره نتاجاً فكرياً تستوجب النظرة الشاملة ومـــراعا الارتباط المتبادل بين الظواهر ، ولاينبغى التمسك بالجانب الشكلى والفصـــل بين مبادئ القانون وواقع الحياة ، والنظر إليه بإعتباره وحدة ذات كـــيان مستقل قائم بذاته والاكتفاء بتفسير النصوص على طريقة الشرح على المـــتون. إن هذا المنهج التجريدى فى البحث القانونى الذى يعزل القانون عن حـــياة الناس فى المجتمع ، ويضرب صفحاً عن التطورات التاريخية السابقة والأوضـــاع الإجتماعـــية القائمة ، ليس فى استطاعته إجلاء الغموض الذى يكتـــنف بعـــض الأنظمة القانونية . لذلك يتعين الاستعانة بالمنهج العلمى فى البحـــث القـــانونى ، والربط بين القانون وعلم الإجـــتماع والاقتصاد والدين والسياسة والفلسفة ، وتتبع الجذور التاريخية للأنظمة القانونية لدراسة نشأتها ومراحل تطورها.

إن الأنظمـــة القانونية تعكس أوضاع الأزمان التى تنبت فيها وترتبط بالظروف الاجتماعية الملابسة لنشأتها. ومن ثم يجب دراسة القانون من خلال تلـــك الظروف والدور الذى يقوم به فيها ، ويجب ربط القانون بالاجتماع مع الاســـتعانة بكافة العلوم الإجتماعية ، بما فى ذلك الدراسة التاريخية والتركيز على النظم الاقتصادية والعقائد الدينية.

يتضح من ذلك أن هذا المنهج يرتكن على الدراسة التاريخية من وجهة حيث يتابع النظم والأفكار القانونية منذ نشأتها ومدى تطورها والمتغيرات التى طرأت عليها ، وهو يقوم فى نفس الوقت على الأسلوب المقارن ، لأن مقارنة قوانيـــن مختلف الشعوب يساعد على إلقاء نظرة شمولية على القانون كحقيقة إنســـانية ، وتقسيم القوانين إلى مجموعات متجانسة ، والأستفادة من تجارب الآخرين . وإثراء الفكر القانونى.

سادساً: القانون والعلوم الإجتماعية الأخرى:

نعـــرض فـــى الـــبداية للعلوم القانونية المساعدة ، ثم نبين الصلة بين القانون والعلوم الإجتماعية الأخرى ، والعلوم الطبيعية من وجهة أخرى.

١ – العلوم القانونية المساعدة:

أ – علم القانون (القانون الوضعى):

يقصد بعلم القانون ، فى هذا المجال ، دراسة القانون الوضعى ويتمثل فـــى مجموعـــة القواعد القانونية المنظمة لسلوك وعلاقات الأشخاص على وجه ملزم فى أقليم دولة معينة ، أى القانون النافذ أو المطبق فى الوقت الراهن هو بلد معين.

فيقال مثلاً القانون الوضعى ليقصد به الراسات التى ينصب موضوعها على القانون المطبق فى مصر فى الوقت الراهن فى شتى فروعه من قانون أو إدارى أو جنائي أو تجارى .... وغير ذلك من فروع القانون العام والخاص.

ينظر القانون الوضعى إلى القاعدة القانونية فى جانبها العملى أى من خـــلال تطبـــيقها اليومى ، تتكون القاعدة القانونية من شقين : فرض وحكم .

ويطبق الحكم فى حالة تحقق الفرض . أو بمعنى آخر تتضمن القاعدة شـــرطاً أو عـــدة شروط إن هى توافرت تحققت نتيجة معينة. فالفرض أذن ظاهـــرة تحـــدث فـــى الواقع ، وهى إن حدثت وجب إعمال الحكم مثال ذلك القاعدة التى تقضى بأن كل من قتل نفساً عمداً مع سبق الإصرار على ذلك أو الـــتربص يعاقـــب بـــالأعلام ، فـــإن الفرض هنا هو حدوث القتل بالشروط المذكورة ، أما الحكم المترتب عليه فهو وجوب عقاب القاتل بالأعدام.

إن الموضـــوع الأساسى لعلم القانون الوضعى متمثلاً القواعد القانونية المخـــتلفة المطبقة بالفعل فى الدولة ، سواء تشريعاً أو عرفاً . والتشريع هو مصدر القواعد القانونية التى تصدرها سلطات الدولة المختلفة.

أمـــا العرف فهو مصدر القواعد التلقائية التى يعتاد عليها الناس حتى تصـــبح مألوفـــــة لهـــم ، ويـــــرون أنها مُلزمة لهم فى تنظـــيم روابطهم الاجتماعـــية ، ويمكن لنا أن نضم القضاء والفقه إلى جانب القواعد القانونية والأحكام .

ويقصد بالأحكام التى تصدرها المحاكم تطبيقاً للقانون . فالقضاء هو بمثابة تطبيق فعلى للقواعد العامة المجردة على المشاكل العلمية ، وهو يمثل أهمـــية كبـــيرة لأنه يتولى تفسير النصوص وبيان مدلولها العملى ، بل يقوم أحـــياناً بإنشاء القواعد القانونيةعند عدم وجود نص أو حكم يطبق على النزاع المعـــروض أمامــــه. أما عن الفقه ، فهو العمل الذى يقوم به أساتذة القانون والمتخصصون فيه لشرح القواعد القانونية وبيان مضمونها وتناولها بالتحليل والنقد من خلال صياغتها وتطبيقاتها القضائية.

ب- تاريخ القانون:

يتـــناول علـــم تاريخ القانون دراسة تطور القانون خلال فترة أو عدة فـــترات زمنـــية محددة . فالقواعد القانونية دائمة التغير والتطور طبقاً لتغير الواقـــع الإقتصادى والإجتماعى والسياسى للمجتمع. وقد تنصب الدراسة على القـــانون إجمـــالاً أو على موضوع أو عدة موضوعات معينة ، كدراسة نظام الأسرة أو المسئولية المدنية فى القانون الرومانى أو القانون الفرنسى القديم أو القانون الفرعونى أو الشريعة الإسلامية.

ولدراسة تاريخ القانون أهمية بالغة من عدة نواح فهى تساعد على فهم الـــنظم القانونـــية المعاصرة لأنها وليدة العصور السابقة وإمتداد لها ، ونظم الماضـــى تعتـــبر الجذور الأولى لنظم الحاضر . ومن ثم فإن دراسة القواعد الســـابقة من شأنه إلقاء الضوء على القواعد الحالية. لذا فإن العديد من قواعد الالتزام فى القانون المصرى لايمكن فهمها بوضوح إلا بالرجوع إلى القانون الرومانى. وهناك الكثير من أحكام القانون المدنى مثل الشفعة ومضار الجوار

والتعسف فى استعمال الحق التى يسهل من خلال الرجوع إلى المصدر الذى أخذت منه الا وهو الشريعة الإسلامية.

وتساعد دراسة القانون على تبين الأسس والمبادئ التى تحكم تطور القانون ، أى معرفة حركة تطور القواعد القانونية ، وقد يساعد ذلك على إدراك ما سيكون عليه حال القانون أى توقع حركته فى المستقبل.

كما أنه يعطى نظرة شاملة أمام المشرع الراغب فى وضع القانون أو تعديله ، حيث يجرى ذلك على ضوء تجارب الماضى. فالسياسة التشريعية لاتكون ناجحة إلا إذا أخذت فى اعتبار المبادئ التى تحكم التطور العام للقانون وبصفة اصة فى البلد المطبق فيه.

وتلعب دراسة تاريخ القانون دوراً هاماً فى استخلاص مبادئ العدالة التى يستلهمها المشروع عند وضع التشريع من جهة ، والتى يطبقها القاضى على المنازعات المعروضة إذا لم يجد لها حكماً فى القانون من جهة أخرى.

فلا شك أن استقراء التطور التاريخى للحلول التى طرحت بمناسبة مشاكل مماثلة يعين كل من المشروع والقضاء على إيجا الأحكام التى تستند إلى مبادئ العدالة.

ج- <u>القانون المقارن:</u>

القانون المقارن هو العلم الذى يتناول بالدراسة المقارنة نظامين قانونيين أو أكثر بصدد موضوع أو مشكلة معينة بهدف إستخلاص أوجه التشابه والاختلاف بينهما ، أو بقصد أبرز المفاهيم والأفكار وأساليب الصياغة

القانونـــية والوقوف على العوامل والمؤثرات التى جعلت لكل شريعة طابعها المميز وسماتها الخاصة.

ويوجـــد فى العالم مجموعة من النظم القانونية systemes juridiques الرئيســية ، مــثل الشريعة اللاتينية ، والشريعة الأنجلو سكسونية والشريعة الجرمانــية. وتضم كل منها مجموعة من القوانين . فالشريعة اللاتينية ، مثلاً تضــم القــانون الفرنســى والدول المتأثرة به ، ويمكن أن ترد المقارنة على موضــوع معيــن المســئولية المدنية فى كل من القانون المصرى والألمانى والإنجلــيزى . وتشــمل المقارنــة النصوص القانونية والتطبيقات القضائية والأعمال الفقهية.

ولدراســة القانون المقارن أهمية بالغة بالنسبة لكل من المُشرع والفقه والقضاء . وإذا أراد المُشرع أصدار قانون لتنظيم مسألة معينة يمكنه الاستفادة بالحلول التى تبنتها التشريعات الأجنبية بصدد نفس المشكلة مع إضفاء الطابع الوطــنى المناسب على تلك الحلول. ويلجأ الفقه بصدد دراسة القانون الوطنى إلى الاستعانة بالأفكار والنظريات الأجنبية وطرق الصياغة فيها لتفسير النص الغــامض وبــيان أوجه النقض فيه وكيفية تلافيها ، فالتجارب السابقة للبلاد الأخرى تساعد غالباً على اختيار الأساليب والطرق الأفضل لمواجهة المشاكل المعروضـــة . ويلتزم القاضى فى الأصل بتطبيق القانون الوطنى فقط إلا أنه عند غياب النص أو غموضه ، يلجأ أحياناً للاستفادة بالحلول القضائية الأجنبية بصـــدد نفس المشكلة . ولايخفى تأثر محكمة النقض المصرية بالمبادئ التى

أرستها محكمة النقض الفرنسية وتأثر المحكمة الدستورية العليا ببعض المبادئ القضائية فى أمريكا.

د- فلسفة القانون:

إن موضوع علم فلسفة القانون هو تحديد أصول القانون الكلية ورسم غاياته . ترمى فلسفة القانون إلى بيان أسسه العامة وأهدافه والمبادئ والأفكار المؤثرة فيه ، وهى تتناول القانون كحقيقة عالمية دون التقيد بقانون وطنى معين أو بفرع معين أو بموضوع أو بمجموعة معينة من القواعد ، فهى تنظر إلى القانون نظرة شمولية ، لذا فإنها تستفيد كثيراً من القانون المقارن الذى يمدها بالتجارب الإنسانية الخصبة فى مجال القانون ، والتى يمكن أن تستخلص منها أصل القانون والغاية التى يجب السعى لتحقيقها ، ولاتقتصر فلسفة القانون على ما يمكن استخلاصه من القانون الوضعى فى العالم المعاصر فقط ، بل تمتد بأبحاثها عبر أجيال متعاقبة من الزمان. ومن ثم فهى تستعين كذلك بتاريخ القانون وتتأثر فلسفة القانون أيضاً بكافة الاتجاهات والنظريات والأفكار الفلسفية التى تسود الفكر الإنسانى.

يتضح من ذلك أن هذا العلم يعنى بدراسة القانون فى جوانبه العالمية ونواحيه العامة بغض النظر عن ذاتية كل قانون وطنى أو خصائص كل فرع من فروع القانون المختلفة .

إن فلسفة القانون تشمل كل ماهو مُشترك بين كافة النظم القانونية لأن القانون فى حقيقة الأمر ، ظاهرة عالمية لازمت الإنسانية ، حتى لو تعددت أشكاله ومظاهره وتفاوتت معانيه ومضامينه حسب الأزمان والبلدان.

وهـى محاولـة لدراسة القانون دراسة عقلية ، وصياغة نظرية عامة للنظام القـانونى من أجل الوفاء بحاجات فترة معينة من التطور ، فهى تلعب دوراً أساسياً فى تقدم القانون وتطوره.

إن الـتعرف علـى القـانون فى كلياته المنطقية أى معرفة العناصر المشـتركة لكل النظم القانونية ، يستوجب السمو فوق خصوصيات هذه النظم ومد نطاق البحث للوصول للمفهوم العالمى للقانون كظاهرة إنسانية صاحبت الإنسان منذ وجوده وتلعب دوراً أساسياً فى كافة جوانب حياته.

ويقتضى ذلك تحديد مفهوم القانون والتعريف به ، وبيان علاقته بغيره من قواعد السلوك . كالأخلاق والدين وإلقاء الضوء على المفاهيم التى تتصل بالقـانون ومصـادره وعلاقاته والشخصية القانونية . وتنصب الدراسة على ميلاد الظاهرة القانونية .

إن معـرفة العوامـل والظروف المؤدية إلى صدور تشريع أو ميلاد عـرف لايكفـى لبيان أساس القانون كظاهرة عالمية مرتبطة بوجود الإنسان علـى ظهر الأرض ، بل يتعين الإلمام بتاريخ قانون البشرية ، ورسم لوحة مـتكاملة لحياة النظم القانونية عبر نشأتها وتطورها ، وبيان ما قد يوجد بينها من نطاق أو تشابه.

ولايخفى أهمية الدور الذى تقوم به فلسفة القانون بالنسبة للباحثين من وجهـة والنشـاط التشريعى من وجهة أخرى . فهى تساعد على إيجاد الربط والـتكامل بيـن أجزاء القانون وفروعه ، وإيضاح الغموض الذى قد يكتنف

بعض جوانب القانون الوضعي من خلال النظرة الشمولية لأسس القانون وأهدافه الكلية . وتؤثر فلسفة القانون مباشرة على الأعمال التشريعية المتكاملة مثل إعداد التقنينات.

هـ- علم الإجتماع القانوني:

ينصب علم الاجتماع على وصف المجتمع ويأخذ فى اعتباره كل الوقائع التى تسهم فى تكوين المجتمعات والتأثيرات فيها ، بما فى التطور التاريخي والقواعد القانونية منظوراً إليها كمجرد وقائع تؤثر فى المجتمع.

أما علم الإجتماع القانونى فهو أحد فروع علم الإجتماع أو تطبيق خاص له فى مجال القانون ، حيث يهتم بدراسة الظواهر القانونية . فهو لايتناول القانون كمجموعة من القواعد بل كظاهرة إجتماعية من ناحية فاعليتها وأسبابها واثارها. فهذا العلم يدرس القانون بإعتباره نتاج العوامل والظروف الإجتماعية ، ومدى تأثيره فى البنيان الإجتماعى والإقتصادى والسياسى للدولة . ويتناول علم الإجتماع القانونى الحياة الحقيقية للقانون وللأنظمة القانونية المختلفة والأثر المتبادل بين القانون وبين عناصر الواقع بجوانبه الإجتماعية والإقتصادية والثقافية الحضارية.

وتبدو فائدة علم الإجتماع القانوني من ناحيتين:

أولاً : يعتبر هذا العلم عوناً هاماً للمشروع بصدد إعداد التشريعات أو تعديلها.

إن المعلومات التى يقدمها علم الإجتماع القانونى للمُشرع تكشف له الواقع الإجتماعى ومتطلباته وأنسب الوسائل للتعامل معه فلابد من الربط والمواءمة بين القواعد القانونية والبيئة التى توضع من أجلها.

ولايعــنى ذلك خضوع أحكام القانون للميول السائدة فى الجماعة بصفة دائمة ، بل يلجأ المشرع أحياناً إلى وضع بعض القواعد الكفيلة بتقويم مظاهر الانحراف فى السلوك الإجتماعى ، كوضع العقوبات الرادعة لمقاومة ظاهرة تفشى الغش التجارى أو ظاهرة تعاطى المخدرات.

وكثــيراً ما تأتى النصوص القانونية استجابة لظواهر إجتماعية معينة. فظاهــرة زيادة السكان تدفع المشرع إلى وضع القواعد التى من شأنها تحديد النســل ، كعــدم اســتفادة الأسرة من المعوقات الإجتماعية بعد إنجاب الطفل الثالــث مــثلاً ، ووضـــع القواعد التى تحد من اكتساب الأجنبى جنسية البلد والعكس صحيح فى حالة ظاهرة نقص السكان.

ثانــياً: يســاعد علم الإجتماع القانونى فى التعرف على مدى فاعلية القانون ومــدى تطبيق القاعدة القانونية ونجاحها فى الواقع العملى ، وذلك من خــلال دراسة موقف الرأى العام ورد فعل الأوساط الإجتماعــية فى مواجهــة القــانون ، والقــوى الضاغطة وراء أصداره والعوامل التى تعــرقل تنفيذه والاتجاهات التى تسيطر على تفكير القضاه والقيم التى يســتلهمها. ولاشك أن الإلمام بهذه الأمور يُعد ضرورة لوضع سياسة تشريعية حقيقية وواقعية.

فمثلاً يحظر القانون البناء على الأرض الزراعية ويضع عقوبة شديدة لهذا الغرض ، ويكشف الواقع على عدم فاعلية هذه النصوص وعدم تطبيقها. ونفــس الحكــم بالنسبة لقانون تنظيم البناء حيث نجد الكثير من المبانى التى لاتلتزم بأحكامه(وخاصة بعد ثورة ٢٥ يناير إنتشرت فوضى المبانى الشاهقة بدون تراخيص ولا أساسات بشكل هندسى يتناسب مع طبيعة الأرض وعرض

الشارع وغيرها من الأصول المعمارية). لعـل الدراسة الواقعية للمشكلة من خلال علم الإجـتماع القانونى تساعد فـى إلقـاء الضوء عليها بشكل أوضح وهـذا ما سنراه عند دراستنا للصلة بيـن القـانون العام والعلوم الإجتماعية الأخرى.

٢- الصلة بين القانون والعلوم الإجتماعية الأخرى:

إن موضـع القانون هو تنظيم حياة الإنسان فى الجماعة ويقتضى ذلك معرفة الإنسان والمجتمع . فالقانون هو أحد العلوم الإنسانية الإجتماعية ، لذا فإنه يرتبط بالعلوم الاجتماعية الأخرى.

أ – القانون والاقتصاد:

ان موضـوع علم الاقتصاد هو الثروة ، حيث يتناول النظم التى تحكم النشـاط الاقتصـادى فى كافة مظاهره من إنتاج وتوزيع واستهلاك ويهدف الاقتصـاد إلى وصف وتحليل وتوقع الظواهر الاقتصادية . أما القانون فيضع القـواعد التى تحكم الحصول على الثروة ونقلها بالإضافة إلى أمور أخرى عديدة كالأسرة والجريمة والإدارة.

ومـع ذلك يوجد ترابط قوى بين القانون والاقتصاد ، فالقانون لابد وأن يضع فى اعتباره الواقع الاقتصادى ويعبر عنه ، ولابد للاقتصاد من مراعاة الإطار القـانونى . وهناك تأثير متبادل ىبين القانون والاقتصاد مما أدى إلى ظهور فـرع جديـد يسـمى بالقانون الاقتصادى يتناول القواعد القانونية التى تحكم النشـاط الاقتصادى . إن الصلة القوية بين علم القانون وعلم الاقتصاد ترجع إلى أن كلاً منهما قد تفرع عن علم أعم هو علم الاجتماع إن القانون الوضعى

يُعد ترجمة صادقة للظواهر الاقتصادية ، ويظل القانون فى حالة تغير مستمر لمواكبة تلك الظواهر.

يتدخل القانون لتنظيم الانتاج والاستهلاك وتوزيع الثروة من خلال وضع قواعد لرفع الأجور وفرض الضرائب وتحديد الأسعار. ويتأثر القانون بحجم النشاط الاقتصادى حيث يتدخل لمواجهته وتنظيمه فإذا زادت فرص الأستثمار فإن المُشرع يصدر قانوناً لتشجيعه وتنظيمه بعد دراسة الواقع الاقتصادى.

ب- القانون والسياسة:

ينصب جانب من قواعد القانون على النظام السياسى ، حيث تتناول تنظيم شئون الحكم وتنظيم السلطات العامة وطبيعة الدستور والحريات العامة وأساليب الانتخاب.

وتتأثر قواعد القانون تأثراً واضحاً بطبيعة النظام السياسى القائم حيث تؤثر فلسفة الحكم على القواعد المنظمة للادارة والملكية والتعاقد ، بل أن القانون كثيراً ما يستخدم كأسلوب لتحقيق أهداف الحكم وأنظمته.

ج- القانون والفلسفة :

الفلسفة دراسة نظرية تتناول الجانب النفسى والمعرفى والفكرى والإجتماعي وأخلاقياته وطريقة تفكيره ، ويدخل فى ذلك فلسفة الأخلاق والمنطق وعلم النفس والميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) كانت الفلسفة القديمة تتسع لتشمل كل ميادين المعرفة الإنسانية ، فهى نظرة شاملة على الحياة ومن

هـــنا أطلق عليها أم العلوم وتفرعت عنها بعد ذلك علوم شتى ومن أهمها علم النفس وعلم الإجتماع وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) .

وكلمة فلسفة عند الأغريق تعنى فى الأصل " البحـــث عن الحكمة " أو " علم معرفة الحقيقة " أو لجنة الحكمة ولكن مجال الفلسفة انحسر فى العصر الحديـــث ، فلـــم يعد لها سوى المسائل التى تخرج عن التحديد العلمى ، وما يختص بالنفس أو الروح البشرية وما يجب أن يكون وبقيت الفلسفة تتجه نحو الشـــمول . إن دور الفلسفة ليس هو تغيير الكون ، بل توجيهه وإرشاده على حسن الفهم والإدراك وكذا التنظير. أما القانون فلا يقتصر على النظريات بل يرمى إلى إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل العلمية فى المجتمع ، فهو علم يهتم بالتطبـــيق العلمـــى وكيفية تحقيقه. وبالرغم من ذلك فإن هناك صلة قوية بين القانون والفلسفة من عدة وجوه نذكر منها:-

- إن القـــانون الـــناجح هـــو الذى يتوخى فى صياغته وتطبيقه المثل العليا والمـــبادئ العامـــة والأخـــلاق والمنطق الذى يلعب دوراً هاماً فى تفسير القانون وفهمه حيث يتم اللجوء إلى قواعد القياس فى كثير من الحالات.

- يهـــتم القانون بدراسة نفسية الإنسان لوضع القواعد الملائمة لـــه فقانون العقوبـــات يقـــرر الإعفاء من المسئولية فى حالة إصابة المهتم بجنون أو عاهـــة فى العقل تفقده الشعور والاختيار وقت إرتكاب الجريمة وتستبدل العقوبـــة بتدابير احترازية لوقاية المجتمع من خطورة المهتم كحجرة فى مكان معد للأمراض العقلية.

- هـنا يقوم علم النفس بدور التحقق من حالة المهتم واختيار التدابير الملائم لحالته وعلاجه وذلك بالاشتراك مع طب الأمراض العقلية .
- ويلعـب علـم الـنفس دوراً هاماً فى مجال تطبيق القانون بوجه يستعين القاضى ، مثلاً بعلم النفس القضائى الذى يتناول سيكولوجية الشهادة التى يدلى بها أحد الشهود فى النزاع المعروض أمامه . وإستخلاص نية القاتل فـى جـريمة العمد مع سبق الإصرار ، وكذا دراسة حالته النفسية أثناء إرتكاب أى جريمة.

ثامناً: القانون والعلوم الطبيعية :

إن القـانون مـن العلوم الواقعية ، حيث يرتبط فى نشأته وفى تطبيقه بالبيئة والواقع بكل ابعاده . فالقانون يتغلغل فى كل جوانب الحياة. لذا فإن كل شخص فى غير مجال القانون ، يكون فى حاجة ماسه لمعرفة الإطار القانونى الـذى يحكم نشاطه ، فالتاجر يحتاج للإلمام بالمبادئ العامة التى تحكم النشاط الـتجارى متمثلاً فى الشركات وعمليات البنوك والأوراق التجارية ، ويحتاج الطبيب لمعرفة مسئوليته الطبية ويحتاج المهندس لمعرفة مسئوليته المعمارية وقانون التنظيم والبناء ... وهكذا .

ورجـل القـانون لايحتاج فقط إلى الإلمام بالعلوم الإنسانية بل يحتاج لمعرفة بعض العلوم الطبيعية والمسائل التجريبية والحقائق العلمية البحتة .

وتكمـن أهمية تلك المعرفة فى كافة جوانب النشاط القانونى ، سواء الأمر بالتشريع أم بالقضاء أم بالفقه . فالقانون لابد وأن يضع فى حسبانه كل

مظاهر التقدم العلمى فى كافة المجالات . ويؤثر هذا التقدم تأثيراً مباشراً على النظام القانونى.

يــؤدى التقدم العلمى إلى تغيير جوهر وظروف الحياة الإنسانية وخلق حاجات ومشاكل جديدة تستوجب تطور القانون لمواجهتها والتعامل معها. أدى ظهــور السيارات والآلات المعقدة والكيماويات والمواد المشعة وما صاحب ذلــك مــن مخاطــر على حياة الإنسان إلى وجوب تطوير قواعد المسئولية المدنــية. وأدى تقدم زراعة الأعضاء البشرية وظهور الحاسبات الالكترونية وأدوات التجسس عن بعد إلى ضرورة تدخل المشرع لتنظيم هذه المسائل على نحو يقيم التوازن بين حرمة الحياة وبين الأخذ بأسباب التقدم.

ومــن جهة أخرى فإن التقدم العلمى يلعب دوراً هاماً فى فهم القانون وتطبــيقه . فتعريف الموت قانوناً يتوقف على تحديد اللحظة التى تنتهى فيها حــياة الإنســان من الناحية الطبيعية ، وهل هى لحظة توقف القلب أم توقف خلايا المخ أو الموت الاكلينكى؟

ويلعــب الطب الشرعى دوراً هاماً فى إثبات الجرائم من خلايا تحليل البصمات والدم ، وفى مجال إثبات النسب والشخصية وتشريح الجثة لمعرفة مــا يحتوى عليه الأمعاء ، ومن هنا يأتى دور ما يسمى بتكامل العلوم لخدمة المجتمع.

الفصل السادس

حقـــوق الإنسان بين النظرية والتطبيق

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

.. تقديـــم عـــام

<u>أولاً</u>: التعريف بحقوق الإنسان وأهميته.

<u>ثانياً</u>: عالمية حقوق الإنسان فى المرجعيات الأوربية والإسلامية.

<u>ثالثاً</u>: حقوق المرأة فى الإسلام .

<u>رابعاً</u>: حقوق الإنسان بين القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية .

تقديم عام :

لقد أصبح الإلزام الخلقي مطلباً ضرورياً من ضروريات العصر ، ذلك العصـــر الـــذى تنازعت فيه الأهواء والرغبات ، وتبدلت فيه القيم والأخلاق واختلطـــت فيه الحقوق بالواجبات فضاع الإنسان بين أداء الواجب المكلف به والمطالـــبة بالحق المشروع لـــه ، أو هو ضائع بين واجب مُلزم بآرائه وحق مُطالب بأن يُؤدى له.

ومـــن هـــنا أصـــبح لحقـــوق الإنسان وظيفة تاريخية فى العالم أجمع والوطـــن العـــربى بصفة خاصة كما أنه مطلب ضرورى – ورغم أنها ذات ميلاد عسير ومخاض كبير إلا أنه نشأ وتطور بشكل مذهل حتى أصبح اليوم مرادفاً للديمقراطية والحرية والمساواة والعدل ، وتنمية الوعى بحقوق الإنسان مطلب واقعى فى الوضع العربى الراهن بل والوضع العالمى من حيث النشأة والأهمية والتوجيه.

وأصـــبحت ذات فلسفة واضحة المعالم تضم فيما تضم الإنسان والدين والعـــالم والـــثقافة وغيرها من القضايا السياسية والمجتمعية ، وموضوع هذا الفصـــل يـــدور حول مسألة حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق ، ومن هنا ســـنتناول أهم النقاط الرئيسية لهذا الموضوع من خلال أربعة نقاط وتتضمن كل نقطة أهم العناصر الأساسية لفهم حقوق الإنسان طبقاً للمنهج الآتى:

أولاً: التعريف بحقوق الإنسان والتطور التاريخى الأيديولوجى لحقوق الإنسان ويمكن لنا أن نناقش التعريف بحقوق الإنسان وأهميته من خلال دراسة

مصطلح " حقوق الإنسان " وتقسيم علماء القانون وفلاسفة السياسة لحقوق الإنسان إلى مجموعات متعددة من الحقوق ، ثم تناولنا فكرة الشعب وعلاقتها بالديمقراطية وفكرة الديمقراطية ذاتها ومفهومها من خلال الحريات السياسية والحريات الاقتصادية وحق الشعب فى إختيار من يمثله نيابياً.

ثانياً: عن عالمية حقوق الإنسان فى المرجعيات الإسلامية والأوربية كدراسة مقارنة وتناولت أهم العناصر الآتية:

١- الأيديولوجيا العربية المعاصرة من خلال مفكرى وفلاسفة الفكر السياسى والأخلاقى من أمثال الإمام محمد عبده .

٢- عالمية حقوق الإنسان فى المرجعية الأوربية من خلال فلاسفة العصر الحديث كما سنرى فى المتن.

٣- عالمية حقوق الإنسان فى المرجعية الإسلامية.

٤- بين حق الحرية والردة (منظور إسلامى).

ثالثاً: حقوق المرأة فى الإسلام وتناولت في أهم العناصر الآتية:

١- بين كليات الشريعة .. وأحكامها الجزئية وتتضمن مسألة الشهادة ومسألة حقوق المرأة فى الإرث والزواج ومسألة الطلاق ، وكذا موضوع تعدد الزوجات .. إلخ.

٢- الإســلام وحقــوق الإنسان " فرائض وضروريات لا مجرد حقوق " وتناولت في عدة نقاط أهمها:

أ- رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه.

ب- رجال تفر الشياطين عن طريقهم.

ج- المساواة حق من حقوق الإنسان.

د- القدوة الحسنة فى المساواة.

ه- المساواة بين الرجل والمرأة فى الثواب والعقاب.

و- المساواة أمام القضاء.

رابعاً: فكان بعنوان " حقوق الإنسان بين القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :

١- ميثاق الأمم المتحدة .

٢- الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

٣- سرد لبعض بنود حقوق الإنسان فى الإسلام.

أولاً: التعريف بحقوق الإنسان وأهميته Rights of Man

١- مصطلح حقوق الإنسان

عـندما يذكر مصطلح حقوق الإنسان يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى الـدور الذى لعبه مفكرى وفلاسفة المجتمعات الكبرى الثلاثة إنجلترا وفرنسا وأمريكا . ولقد لعب الفيلسوف توماس بين Thomas Paine دوراً بالغ الخطورة فـى تلك المجتمعات المتقدمة سياسياً ، وهو شخصية من أعجب الشخصيات السياسية التى شهدها التاريخ ، كما مارس فكراً خصباً فى ثنايا الحوار العميق حول الحرية ، وعارض توماس بين النظام الإنجليزى الذى ظل يحتفظ بالحكم المونارکی ويضعه فوق قمته ، ويرى أن المونارکية تتعارض مع الديمقراطية وطالـب بأن يسود فى إنجلترا حكم جمهورى ديمقراطى ، وسافر إلى أمريكا وكانـت لكـتاباته وآراؤه أكبر الأثر فى حدوث وقيام الثورة الأمريكية التى انتهـت إلـى اسـتقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن انجلترا وقيام الحكم الديمقـراطى فيها ، وكما سافر إلى فرنسا وساهم بكتاباته عن حقوق الإنسان فى الرد على الاتجاهات المعارضة للثورة الفرنسية خصوصاً تلك التى قدمها جاك بيركJ.Berque فى تأملاته وأسلوبه النقدى.

اخـتار توماس بين " حقوق الإنسان " عنواناً لكتابه الذى رد فيه على تـأملات بيرك تلك التى أنكر فيها أن تكون ثمة حقوق الإنسان ، وأوضح فى ثـناياها أن الشعب الإنجليزى قد تخلى عن سلطته وحقوقه ، ووافق على أن يتنازل كل فرد منه هو وأبناؤه وزووه عن السلطة إلى الملك إلى الأبد ، وأن الشعب الفرنسى قد قام بمثل هذا مسبقاً.

أعلن " بين " أن هذه المعانى السابقة سخف وهراء غير مقبول ، وقرر أن الفرد حتى وإن استطاع أن يتنازل عن حريته لملك أو سلطان فإنه لايملك مثل هذا التنازل بالنسبة لأبنائه وذويه ، وأن جيلاً معيناً لايملك أن يؤثر فى الأجيال القادمة ، يقول " بين " : (إن كل عصر حر فى أن يفعل ما يريد وكل جيل تتبع منه حريته الخاصة به فى الفعل والعمل ... وأن كل إنسان لايستطيع أن يمتلك أى إنسان آخر ، وكل جيل لايستطيع أن يمتلك الجيل الذى يليه ..) إن كل جيل يتوافق مع ظروفه المحيطة به ، والتى تختلف ضرورة عن ظروف الجيل الماضى وجيل المستقبل معاً ، وأن الأحياء لا الأموات هم الذين يملكون زمام الأمور.

وحينما يتوقف إنسان عن الحياة فإن قوة إرادته ومطالبه تتوقف معه ولاتستطيع أن تشارك فى اهتمامات هذا العالم ، ولا أن تملك سلطة توجيه أمور الحكم أو تنظيمه أو تنفيذه.

هاجم بين إذن فكرة " بيرك " التى تقرر أن المجتمع ما هو إلا سلسلة متصلة الحلقات يؤثر فيها السابق على اللاحق ، واللاحق على الذى يليه وهكذا ، وهو بهذا ينكر الإتجاه العضوى الذى نادى به " بيرك " ويرى أن كل جيل لا يستطيع إلا أن يمتلك زمام أمره المنبثق عن ظروفه هو بغض النظر عن الماضى وعن المستقبل معاً ، وكان " بين " يهدف إلى إنكار الفكرة القائلة بأن إعلان تنازل جيل من الأجيال عن حريته للملك أو الحاكم الموناركى إنما يعنى فى نفس الوقت تنازل كل الأجيال اللاحقة عن مثل تلك الحرية إلى الأبد وقد ذهب " روسو " إلى مثل هذا الرأى حين قرر أنه حتى إذا تنازل إنسان

عـــن حريـــته فإنـــه لايملك أن يتنازل عن حرية أبنائه لأنهم يولدون أحراراً وحريتهم ملكهم.

أنكـــر " بيـــن " مـــا أعلـــنه " بيرك " من أن الأموات يملكون سلطة التصـــرف فـــى الأحـــياء ، وأعلن أن مثل هذا الرأى يعنى العودة إلى القديم بإســـتمرار والتمســـك بأفكاره وإعاقة كل تجديد وإبتكار ، والسير على خطى أفكار لم يعد فى مقدور الظروف المتغيرة والمتطورة للمجتمعات أن تتقبلها.

ثم يتساءل " بين " بغرابة شديدة : هل ينكر " بيرك " أن تكون للإنسان حقوقاً من أى نوع ؟ وهل هو يريد سلب الإنسان من كل حق له ؟ أنه لو أراد ذلك فإنه يمتنع أن يكون لـــ " بيرك " نفسه حقاً فى أن يقول ما يريد لأنه ليس إلا مجرد إنسان سلبت عنه حقوقه كما ذهب هو إلى ذلك.

ويســـتمر " بين " فى ردوده على آراء " بيرك " فيقرر مبدأ المساواة المطلقة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فهو يرى أن كل إنسان خلق مساوياً لكل إنســـان آخـــر من حيث الطبيعة والدرجة ، وأنه يولد كذلك ، متمتعاً بحقوق طبيعية متساوية ، وبوجود مستمر من الوجود الإلهى ذاته ، وبعالم جديد عليه كما كان بالنسبة إلى أول إنسان.

ويرى " بين " أن الحقوق المدنية تنبثق عن الحقوق الطبيعية ، ومعنى هـــذا أن قـــيام المجمـــتعات بما تستتبعه من قيام حقوق مدينة قد نتج وتأسس وإنبثق عن حقوق طبيعية ، يقول " بين " : (لم يدخل الإنسان فى مجتمع لكى تكون حالته أكثر سواء مما كانت عليه ، ولا لكى يمتلك حقوقاً أكثر مما كان

يمتلكها من قبل ، ولكنه يدخل فى المجتمع لكى يضمن لحقوقه الطبيعية الأمن والسلام وان حقوق الإنسان الطبيعية هى أساس حقوقه المجدنية).

وثمة فارق رئيسى بين الحقوق الطبيعية وبين الحقوق المدنية ، فبينما تتجه الحقوق الطبيعية نحو تأكيد حق الإنسان فى الوجود ، فإن الحقوق المدنية تتجه نحو تأكيد حق الإنسان فى أن يصبح عضواً فى المجتمع ، ومع أن "بين" قـــد آمن بفكرة الحقوق الطبيعية ، إلا أنه رفض أن يؤسس الدولة على مبادئ خيالـــية افتراضية تبدأ من تصوير معين لحالة الطبيعة الأولى بما يتخللها من حقـــوق وقوانين طبيعية ، وتنتهى بضرورة قيام الدولة على أساس من التعاقد الإجـــتماعى ، كما ذهب إلى ذلك " هوبز " و " لوك " و " روسو " اصحاب العقـــد الإجـــتماعى ، لقد رأى " بين " أن الإنسان حقيقة مؤكدة ، وأنه يمتلك بالتأكـــيد حق كونه إنساناً وحق كونه موجوداً قادراً على فعل ما يراه مناسباً للوجود الإنسانى المرتبط بالطبيعة ذاتها ، كما أن المجتمع حقيقة واقعة ، هو الحقيقة الواقعة للإنسان المخلوق ، ويرى " بين " أن عقلنا يقودنا إلى تقرير أن المجتمع يجب أن يوجد أو يخلق لكى يحقق مطالب الإنسان ، وأنه من السخف أن تقرر مع " بيرك " أن المجتمع يحطم حقوق الإنسان.

نادى " توماس بين " بالحرية ، ورأى أن هذه الحرية يجب ألا تتعرض لأى نوع من أنواع القسر أو الإرهاب ، ومن ثم فلقد وقف موقفاً معارضاً لأى حكومـــة تـــتعارض اتجاهاتها ومبادئها مع الإرادة الشعبـــية ، وذهب إلى أن الحـــرية ليســـت نـــتائج تعاقد بين حاكم ومحكوم ، إذ ليس ثمة سبق زمانى للحاكميـــن ، وإنمـــا هـــى نتيجة إتفاق بين أفراد متساوين تماماً فى الحقوق

الطبيعـــية ، يقـــول بيـــن : (ظن الناس أن تأسيس مبادئ الحرية يرتكز على الـــتعاقد القائم بين الحاكم والمحكومين ، وهذا غير صادق ، لأنه يمثل تقرير وجود المعلول " الحاكم " قبل وجود العلة " المحكومين ") ، ولذلك أن الرعية توجد أولاً وليس الحكومة ، بل إن الإنسان وجد ولم توجد حكومة من أى نوع لفترة زمانية كبيرة ، وينتج عن ذلك أنه لم يوجد فى الأصل حكام لكى تتعاقد الرعية معهم.

والحق أن الأفراد أنفسهم ، كل بحسب ما يمتلك من سيادة وتشخص قد تعاقدوا مع بعضهم البعض ، واتفقوا جميعاً على إنشاء حكومة ، وأن هذا هو الطـــريق الوحيد الذى يمنح للحكومة شرعيتها وكيانها . كذلك هاجم " توماس بيـــن " القـــوة التعسفية من قمع وكبت لحريات الشعب ، والواقع أن بين كان دائمـــاً مـــع المجـــتمع الذى رأى أنه يشبع حاجات الناس أكثر من كونه مع الحكومة التى رأى أنها تميل دائماً إلى التعسف والقمع.

يقـــول " بين " خلقت الطبيعة فى الإنسان الميل إلى الحياة الإجتماعية وأهلته لهذا الميل ، وغلبت مطالبة الطبيعة فى كثير من الأحيان على رغباته الفـــردية ، بحيـــث أصبح الإنسان فى حاجة متزايدة للمجتمع بإعتباره الملجأ الوحـــيد الذى يمكنه من تحقيق رغباته ، وحينما شعر كل إنسان بحاجته إلى المجـــتمع اضـــطر الجميع إلى تنظيم ذلك المجتمع الذى يمثل مركز الجاذبية بالنسبة إلى الجميع[١].

---

(1) Maxey: Political Philosophies, P. 398.

ويراجع أيضاً فى ذلك : كتاب نظرية القوة لتوماس هوبز وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعى.

٢- **التعريف بحقوق الإنسان:**

يقسم بعض علماء القانون العام[١] حقوق الإنسان إلى مجموعات من أجل التيسير ، على خلاف ما جرى عليه الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عالم ١٩٤٨م من الخلط بينها فى مواده الثلاثين[٢].

- فهناك مجموعة (الحريات الشخصية) التى تشمل : الحرية الشخصية للفرد وحرية التنقل وحق الأمن على حياته، وحرمة المسكن وغير ذلك[٣].
- ومجموعة(حريات الفكر) التى تشمل:حرية العقيدة ، وحرية التعليم وحرية الصحافة ، وحرية الرأى.
- ومجموعة(حريات المجتمع) التى تشمل:حرية الاجتماعات ، وحرية تأليف الجمعيات ذات الوجود المستمر.
- ومجموعة(الحريات الاقتصادية) التى تضم: حق الملكية ، وحرية التجارة والصناعة.
- ومجموعة(الحقوق والحريات الإجتماعية) وتشمل: حق العمل وحقوق العمال ، كحرية إختيار نوع العمل ، والحق فى الراحة والفراغ والحق فى المعونة عن الشيخوخة أو المرض أو العجز عن العمل[٤].. إلخ.

---

[١] د. ثروت بدوى : التنظيم السياسى – ص ٤١٦.

[٢] أنظر نص الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى الجزئية (رابعاً –٢) لاحقاً.

[٣] لقد سبق الإسلام تشريع هذه الحقوق ، وأضاف لها حقوقاً شخصية أخرى مثل (حق التكريم الشخصى) الذى غفل عنه الإعلان العالمى ، ولذلك لم تعتن به الدراسات الدستورية ، ولم تقدم له تعريفاً كما فعلت بالنسبة للحقوق الشخصية الأخرى.

[٤] وهذه الحقوق من بديهات الإسلام ، جاء بها وجاء بحق أعلى منها بكثير هو حق الأفراد – وليس العمال فقط – فى كفالة الدولة لهم.

- ومجموعة (الحقوق السياسية) التى أهمها: حق الانتخاب ، وحق الترشيح وحق تقرير المصير.

- والحقـــوق المتقدمة تخضع كلها لمبدأ (المساواة) ، وهذا المبدأ يتفرع إلى: المســـاواة أمام القانون ، والمساواة أمام القضاء ، والمساواة أمام وظائف الدولة ، والمساواة فى التكاليف والأعباء العامة(١).

وكـــل هذه الحقوق والحريات جاءت تعداداً ومناشدةً فى الإعلان ليس لها صفة الإلزام الدولى ، ثم جاءت ضمن تعهدات واتفاقات دولية ، لكن دون وجـــود وسائل نموذجية فعالة ومنتجة تنقلها من النظرية إلى التطبيق ، لذلك تبقى مفتقرة إلى المنهجية والتفعيل.

والأمر مختلف اختلافاً كلياً بالنسبة لوضع حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية التى يستنبط منها كامل لحقوق الإنسان ، لا يشكل تعداد الحقوق فيه إلا خطوة بسيطة من خطوات أوسع وأعمق تشكل منهجية كاملة فعالة ومنتجة لتفعـــيل حقـــوق الإنسان ، وهى منهجية لاتكتفى بتحقيق حقوق الإنسان ، بل تذهب إلى سعادة الإنسان ، وليس مجرد تمتعه بالحقوق(٢).

٣- التطور التاريخى باتجاه حقوق الإنسان:

يمثل معظم تاريخ حقوق الإنسان حالة مظلمة من الذل والهوان وإنعدام حقـــوق الإنسان ، ففى الحضارات القديمة فى مصر وفارس والهند والصين

---

(١) د. ثروت بدوى : النظم السياسية – ص ٤٣٩.

(٢) منير حميد البياتى : حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون – ص ٤٨.

وبــابل وروما وغيرها ، كان الحاكم يُعد من طبيعة إلهية ، وكان الناس عبيداً له ، وليس لهم فى مواجهته أى حقوق أو حريات ، فكانت سلطته مطلقة يفعل بهــم ما يشاء فهو لــم يكن مفوضاً من قبل الإله ، بل هو الإله نفسه بزعمهم وقد حكى القرآن الكريم بعضاً من هذه الحال ، قال تعالى حكاية عن فرعون : فقــال : " أنــا ربكم الأعلى "[١] ، وقال : " ما علمت لكم من إله غيرى "[٢]. وقــال حكايــة عن (النمرود) فى جداله مع سيدنا إبراهيم (عليه السلام) : فى قوله تعالى : " ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن أتاه الله المُلك إذ قال إبراهــيم ربى الذى يحى ويميت قال أنا أحى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لايهدى القوم الظالمين "[٣].

فــى مــثل هذا الجو لا كلام عن حقوق الإنسان ، وهى حقبة طويلة مظلمة فى تاريخ حقوق الإنسان.

ولما أشرق نور الإسلام فى القرن السابــع الميلادى وأطاح فيما بعد بالإمــبراطــورية الفــارســية وأضاءها بنوره ، وإنتزاع من الإمبراطورية الرومانــية شــعوباً أضاءها بنوره ايضاً ، لم يكتب لأوروبا أن تستظل بنور الإسلام فبقيت تنتقل من ظلام إلى ظلام لاتعرف شيئاً اسمه حقوق الإنسان.

---

[١] سورة النازعات : (آية : ٢٤)

[٢] سورة القصص : (آية : ٣٨).

[٣] سورة البقرة : (آية : ٢٥٨).

٤- **ظهور الإسلام وتأسيس حقوق الإنسان:**

فى ذلك الوقت الذى كانت فيه أوروبا تعيش قرونها الوسطى المشبعة بالسلطان الكلى للدولة ، والسلطة المطلقة للحاكم ، ولايعرف الحاكم ولا الأفراد شيئاً إسمه حقوق الإنسان ، جاء الإسلام بتصور كامل لحقوق الإنسان تأسيساً للحقوق من جهة – بحيث تشكل قيداً على السلطة المطلقة – ومنهجية لتفعيلها من جهة أخرى ، ضمن الشريعة الإسلامية.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية بنظام جديد للدولة ، هو الدولة الخاضعة لقانون الشريعة الإسلامية ، أى الدولة القانونية بجميع أركانها وضماناتها : من وجود دستور هو المرجعية للسلطة والأفراد ، ينظم السلطة ويضع القيود عليها لمصلحة حقوق الإنسان ، وتدرج فى القواعد القانونية ، وخضوع الإدارة للقانون ، والاعتراف بالحقوق والحريات الفردية مع ضمانات تحقيقها والفصل بين السلطات ، وتنظيم رقابة قضائية ، وتقرير مبدأ إختيار الحاكم ومراقبته وعزله ، وبذلك يكون الإسلام قد جاء بدولة فريدة فى التاريخ غير معروفة أو مألوفة قبله على الإطلاق[١].

هذه الدولة بأوصافها ، والتى من أهم أهدافها الأساسية تحقيق حقوق الإنسان ، كانت أول دولة قانونية – فى الأرض – يخضع فيها الحاكم للقانون ويمارس سلطاته وفقاً لقواعد عليا تقيده ولايستطيع الخروج عليها.

---

[١] منير البياتى : النظام السياسى الإسلامى مقارناً بالدولة القانونية – ص ٣٣.

٥- تاريخ أوروبا وحقوق الإنسان :

إن تـــاريخ أوروبـــا فى حقوق الإنسان جعلها تخرج من ظلمات إلى ظلمـــات ثـــم إلى بصيص من النور المختلط بظلمات من حوله ، فظننت هذا البصيص من النور هو الشمس.

ذلـــك أن أوروبا قد تنقلت من العيش فى ظل الإمبراطورية الرومانية الـــتى تعرف حقوق الإنسان ، إلى إنهيار الإمبراطورية عام ٩١١م ، وظهور نظـــام الاقطاع الذى تظهر فيه السلطة المطلقة فى أبشع صورها ، من حيث فســـاد الأحوال ، وإنعدام حقوق الإنسان ، إلى الملكيات المطلقة ذات السلطان الكلى والشمولى للحاكم ، مالك السيادة بوصفها امتيازاً شخصياً لــــه من غير حقوق المواطنين.

ثـــم تنقلت إلى الثورة الفرنسية التى سحبت السيادة من الحاكم وجعلتها للشـــعب فى صورة سلطة مطلقة لممثلى الشعب ، فارتكبوا من الجرائم باسم ســـيادة الشعب ما لايقل عما ارتكبه القياصرة المستبدون ، إلى تقسيم السلطة إلـــى ســـلطات ثلاث ، بقصد الحد من طغيانها - لأن السلطة تحد السلطة - والإقـــرار بحقوق للأفراد لايجوز المساس بها باعتبارها من الحقوق الطبيعية وظهور ملامح الدولة القانونية.

ثم تنقلت أوروبا إلى الثورة الصناعية ، وظهور البطالة الجماعية فى صـــفوف العمال ، مما احتاج إلى الإقرار بنوع جديد من حقوق الإنسان هى الحقـــوق الاجتماعـــية ، ثـــم إلى الحربين العالميتين اللذين أفرزتهما الطمأنية فأفقدت عشرات الملايين من الناس حق الحياة ودفنتهم تحت التراب.

وأخيراً أنتقلت أوروبا إلى الإقرار بحقوق الإنسان الأساسى فى ميثاق الأمـــم المتحدة عام ١٩٤٥م. ثم الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م ثم الأتفاقيات الدولية المتعددة بشأن حقوق الإنسان فى العصر الحديث.

وهـــذا الثلاثى الأخير (الميثاق) و (الإعـــلان) و(الاتفاقيات) هو آخر المطـــاف فى حقوق الإنسان ، مع ذلك لايزال الإنسان يئن من إنتهاك حقوق الإنسان ، فأين هى مواطن الخلل؟

هـــل العـــلاج يمكن أن يقدمه القانون الدولى ؟ أم فيما يقدمه القانون الدستورى ؟ وأساسهما معاً القانون الطبيعى[1] والعلمانية[2].

٦- **فكرة الشعب :**

ممـــا لاشـــك فيه أن فكرة الشعب مرتبطة بفكرة الديمقراطية ، وهذا التأكـــيد مرجعه أساساً أن الديمقراطية مرتبطة أيضاً بالشعب وأعتقد أنه ما تم ولن يتم فى أى عصر من العصور أن فكرة الشعب تستدعى مقابلاً لها وهى

---

[1] ظهـــرت (نظرية القانون الطبيعى) فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر وقـــد نـــادى بها فقيه القانون الهولندى (جروسيوس) وتلقفها من بعده فلاسفة العقد الإجتماعى (هوبـــز) و(لـــوك) ، و(روســـو) وخلاصـــتها: أن الإنسان يستحق الحقوق بوصفه إنساناً ، ويســـتمدها مـــن طبيعته الإنسانية ، لا من تشريعات الدولة ، لأن الإنسان سبق وجوده وجود المجـــتمعات والدولـــة ، فهـــى حقوق طبيعية تكون ما يسمى بالحق الطبيعى ، وأن هذا الحق الطبـــيعى لايرتـــبط بأية إرادة خارجية تمنحه ، ولا حتى بالإرادة الإلهية ، لأنه يستحقه إبتداءً بوصفه إنساناً ، وهكذا يكون مضمونها أن الإنسان بما أنه إنسان ، إذن هو يستحق حقوقاً هى حقـــوق الإنســـان . أنظـــر شرحا موجزاً لهذه النظرية فى كتاب : الوجيز فى حقوق الإنسان وحرياته الأساسية – د.غازى صارينى – ص٢٤ وما بعدها.

[2] العلمانية : بفتح العين وسكون اللام – مصطلح يعنى (الدنيوية) أو (اللادينية) وليس لها صلة بكلمـــة العلـــم ومشتقاتها ، بل هى مشتقة من كلمة (العالم) بمعنى (الدنيا). انظر : المعجم الوسيط – مجمع اللغة العربية بمصر – مادة (علم).

فكرة الدولة ، وما الدولة إلا مجموعة من الناس والبشر يجمعهم مصير واحد وعقيدة واحدة ويعيش في محيط جغرافي واحد وغير ذلك.

فمن الصعوبة بمكان تصور شعب دون نوع من التنظيم يربط هذا الشعب (الدولة / المجتمع) ثم أن كلمة حكم الشعب نفسها لايتحدد معناها إلا إذا كان هناك طرفان ، احدهما : حاكم ، والآخر : محكوم.

فداخل الدولة الحاكم هو المسئول الأول ، والمحكوم هو الشعب وتكمن أهمية فكرة الشعب على الأداء أو الوسيلة التى تحسم العلاقة الضرورية بين هذين الطرفين .. وهكذا ، فإن تعريف الديمقراطية – وكما سيأتي – على أنها حكم الشعب نفسه بنفسه منذ عصر الإغريق – هو تعريف لايمكن أن يوجد له مجال للتطبيق أى أصبحت نظرية بلا تطبيق ، إلا فى إحدى تلك المدن الفاضلة (اليوتوبيا) النظرية منذ الفيلسوف أفلاطون اليونانى إلى الفيلسوف الفارابى المسلم مروراً بالقديس أوغسطين ممثل الفلسفة المسيحية فى عصر الآباء وتوماس مور فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

تلك التى وجد فيها متخيلوها نوعاً من الملجأ هربوا إليه فى متاهات عالم الفكر أو الأفكار الأيديولوجية عندما لم يجدوا فى عالم الواقع أية إمكانية لتطبيق آرائهم وأفكارهم ومثلهم العليا من أجل تحقيق فكرة الشعب كشعب يحكم نفسه بنفسه[1] !!

---

(1) د. محمد عابد الجابرى : الديمقراطية وحقوق الإنسان – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – ١٩٩٤م – ص١٥ وما بعدها.

ومنذ عصر الرومان كما فى القرن الوسيط لايوجد من كان فى إمكانية أن ينشد الديمقــراطية فى معناها الذى أشرنا إليه حرفــياً حكم الشعب للشعب (نفسه بنفسه) ، ومن المعلوم تاريخياً وايديولوجياً أن الديمقراطية المعاصرة ولــدت فى الغرب وخاصة مع ثورات انجلترا وفرنسا ، ولقد دفعا ثمناً غالياً للديمقراطــية من دم الشعب للقضاء على مظاهر القهر والظلم وليس هذا فقط بــل أن الحكــام قــدموا قرابين رمزية لهذه النهضة الديمقراطية فلم تتحقق الديمقراطــية الانجليزية ولا الفرنسية على سبيل المثال نتيجة لدماء الشعوب وكفاحها وحدها. ولكن إعدام شارل الأول ملك انجلترا وصعود لويس السادس عشر إلى المقصلة كان الدرس الأول والأساسى لكل حاكم لاحق عليهما ولكل طاغــية جبار يستهين بشعبه ، ومن هنا كانت فكرة الشعب هى الفكرة الأولى لبــناء الدولــة حيــث أن الشعب يمثل ركن أساسى من اركان الدولة وإرادة الشعب هى إرادة الحياة.

٧- <u>مفهوم الديمقراطية</u> :

كلمة ديمقراطية ليست عربية الأصل ولا إسلامية المصدر ، فهى كلمة يونانية تتكون من مقطعين : حكم الشعب (ديموس – كراتى) أى ديمقراطية وعكسها ديكتاتورية.

أمــا فى العصر الحديث فقد إرتبط مفهوم الديمقراطية (سياسياً) بفكرة الانتخاب لجميع أفراد الأمة (رجالاً ونساءً) الذى يجسد المعنى الواقعى للكلمة. غير أن هذا التعريف ليست كل ما فى الديمقراطية من معنى ، ولكن هى نوع

مـــنها ، وفى العالم العربى اليوم تعنى الديمقراطية (نظرياً) الحرية السياسية والحرية الاقتصادية:

أ – **الحرية السياسية :**

وذلك ليتمكن المواطنون (الشعب) من أداء واجبهم الانتخابى ويعبرون عن أفكارهم بحرية مطلقة دون ضغط من أى أحد أو أى تدخل بين أى جهة فالحـــرية السياسية مرتبطة بحرية الإرادة ، فالحرية كما يقول شيشرون هى أســـمى المعـــانى وأن هذه الحرية لاتكون واقعية حقيقية إلا إذا كانت متاحة للجميع ويتمتع بها جميع الأفراد المكونة للدولة[1].

ب– **الحرية الاقتصادية :**

أو مـــا يسمى (النظام الليبرالى) ليتمكن كل شخص حقيقى أو معنوى مـــن القـــيام بنشـــاطه الاقتصادى أى حسب وسائله وإمكانياته دون أى تحديد لمجـــال حريـــته ، والنتـــيجة الحتمية كما يقرر د. الجابرى – لهذا النوع من الديمقراطية هو اللاديمقراطية– ذلك لأن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية هما حرية حقاً ولكن لن يستطيع التمتع بهما وبما أن التفاوت الهائل بين أفراد الأمـــة هـــو الطابع الأساسى للمجتمع الراهن ، فإن الحرية السياسية والحرية الاقتصـــادية لايمكـــن أن يستفيد منها إلا أولئك الذين يوجدون فى أعلى قمة المجتمع (فوقية المجتمع) أو ما يسمى فىعلم الإجتماع السياسى بالصفوة .

---

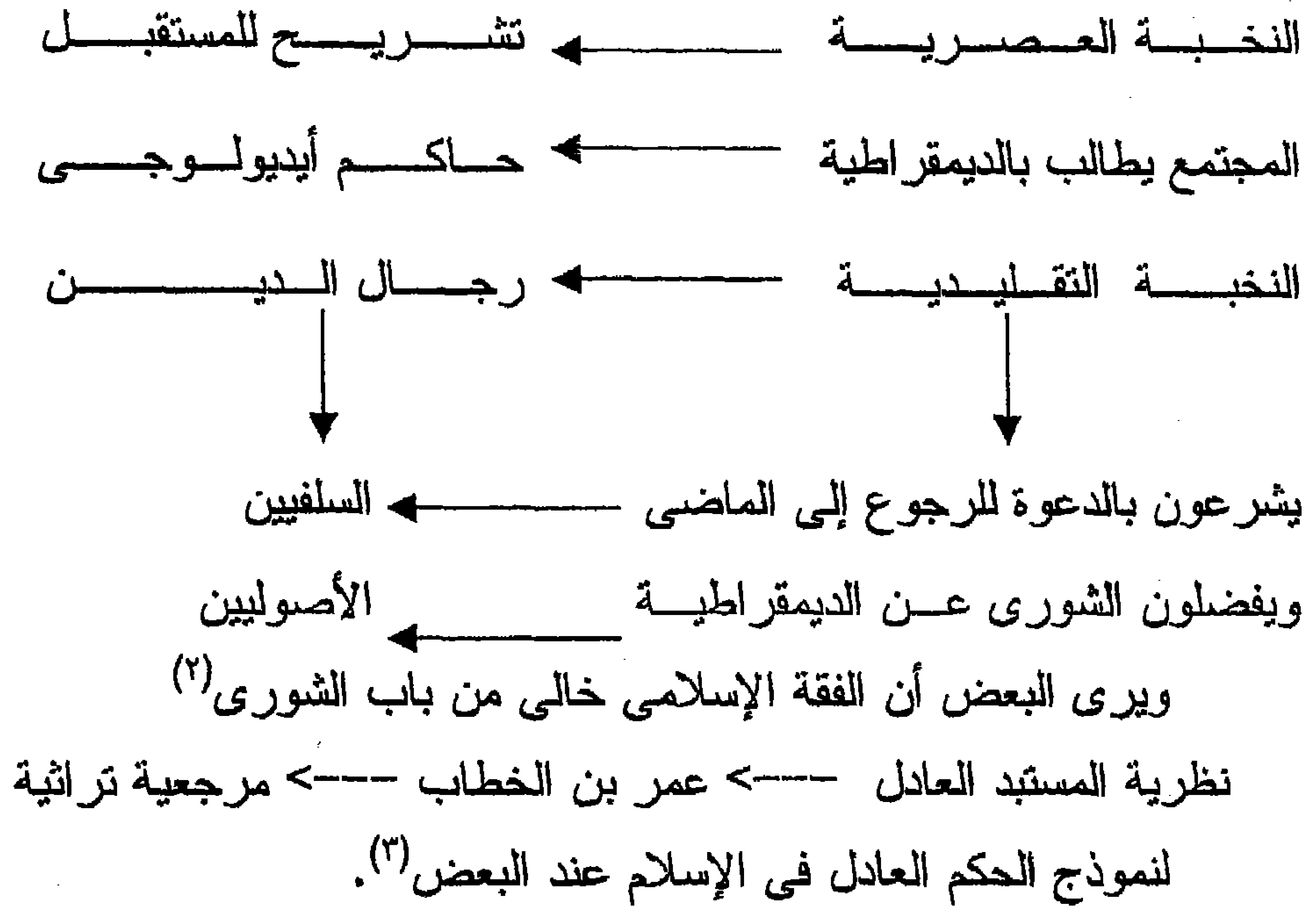
[1] د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٨٧ – ص ١١٠.

وهكذا تؤدى الديمقراطية السياسية – كما ذكرنا – سواء فى الانتخابات أو غـيرها مـن الممارسات السياسية ومن الأنشطة المناظرة ، والديمقراطية الاقتصـادية الليبرالية إلى اللاديمقراطية حتى ولو تشدق الغرب بالعولمة أو الجـات أو الكويز ، فطبقة الرأسماليين هم وحدهم الذين فى أمكانهم استعمال هـذه الحـرية بحرية . وبالتالى هم وحدهم المتمتعون بحق الحكم فى رقاب الشعب والتحكم فى موارده ومقدراته.

وهكـذا أيضـاً بعد أن كان استبداد طبقة معينة على المجتمع يُكتسى طابعـاً قسـرياً (قانونياً) اصبح اليوم بفضل الديمقراطية استبداداً (إختيارياً) يستمد هذه من الانتخابات التى يتمتع به أفراد الشعب كله. ويربط د. الجابرى الانتخابات بالاختيار والاختيار بالحرية ، أى أن الشخص يجب أن يكون حراً لكى يختار ويعرف ما يريد ولماذا يريد ومن يريد وكيف يريد ؟؟

ومـن هنا نوضح علاقة الحرية بالإرادة ، وهى علاقة كثير ما شغلت بـال الفلاسـفة والمفكرين ، وأن الحرية تصبح استعباداً أو إستغلالاً إذا كان هـناك تفـاوت فـى القدرة على التمتع بها ، فإن حرية الشعب لاتعنى غير الاستبداد والاستغلال إذا كان أفراده يعيشون فى أوضاع تتحكم فيها اللامساواة (الفقير×الغنى – الجاهل × المتعلم).

ومــن هنا نرى أن الديمقراطية تنحل فى الأخير إلى المساواة ، ولعل هــذا هو المفهوم ، بى للكلمة فى أيامنا هذه وفــى بلادنا العربية الإسلامية أى ما اصطلح على تسميته الديمقراطية الاجتماعية[1].



ويرى البعض أن الفقة الإسلامى خالى من باب الشورى[2]

نظرية المستبد العادل ----> عمر بن الخطاب ----> مرجعية تراثية لنموذج الحكم العادل فى الإسلام عند البعض[3].

ثانياً: عالمية حقوق الإنسان فى المرجعيات الأوربية والإسلامية:

١- الأيديولوجية العربية المعاصر:

فى الحقيقة ونحن نتحدث عن حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق لايمكن للباحــث فى الأيديولوجيا العربية المعاصرة وشكوكها حول الديمقراطية – إلاّ

---

(١) المرجع السابق : ص ١٧ ، ١٨ ..

(٢) الشورى من شرى ----> مرجعية لغوية.

(٣) د. الجابرى : مرجع سابق – ص٤٢.

أن يلاحظ أن الخطاب السياسى العربى الحديث والمعاصر كان فى جملته ضداً على الديمقراطية ولقيامها في بلد من البلدان.

وفى عبارة واحدة هما إرادة الديمقراطية وهى تتوقف على الوعى بضرورتها ومدى تأصيلها في الفكر والثقافة والمرجعية الحضارية بصورة عامة.

والإنسان العربى المعاصر لم يحقق بعد – على صعيد الوعى – القطيعة الضرورية مع فكر ما قبل الحداثة السياسية وحقوق الإنسان والواقع أن الباحث المنصف فى هذا المجال لايملك إلاّ أن يلاحظ أن الخطاب السياسى العربى الحديث والمعاصر كان فى جملته ضداً على الديمقراطية ، أما بصورة صريحة وإما بشكل ضمنى ، وإذا كان التيار السلفى النهوضى لم يُعاد الديمقراطية بصورة مطلقة ، فقد فضل ترجمتها إلى فكرة الشورى (عودة إلى عصر الخليفة الثانى عمر بن الخطاب) وهو يعلم أن الشورى فى الفقه السياسى الإسلامى تعتبر غير ملزمة وأنها من اختصاص أهل الحل والعقد أمام رؤساء القوم وأكابرهم ، ومع أن رجال السلفية النهضوية لم يتقيدوا صراحة بهذا المفهوم الفقهى للشورى فهم لم يتمكنوا مع ذلك من التعبير عنها بمضمون إيجابى معاصر .. وهكذا.

فالشيخ الإمام محمد عبده المفكر المستنير ورائد التجديد فى القرن التاسع عشر وصاحب الرؤية العصرية للفكر السياسى فى العصر الحديث ورائد إصلاح الأزهر الشريف – على سبيل المثال يكتفى بالقول إن الشورى تعنى غياب ما يسميه بالاستبداد المطلق أى تصرف الواحد فى الكل على وجه

الإطـــلاق فـــى الإرادة إن شاء وافق الشرع والقانون والحق وإن شاء خالفها فضـــاعت الحقوق ر _بت القوانين ، أو ما يسميه بالاستبداد المقيد ويعنى به استقلال الحاكم فى تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون.

فهو فى نظره (أى الشيخ الإمام محمد عبده) لايتعارض مع الشورى وفى جميع الأحوال فالشورى لاتعنى عنده أكثر من مناصحة الأمراء والحكام ألـــم يذكـــر الإمام محمد عبده فى إحدى مقالاته إنما ينهض بالشرق مستبد عادل[1]. ويرى د. الجابرى أنه لايختلف موقف السلفية المعاصرة والجماعات الإســـلامية المـــتفرعة عـــنها عن موقف الإمام محمد عبده وغيره من رواد السلفية الحديثة بل أنها تذهب إلى أبعد من ذلك إذ تنظر إلى الديمقراطية بعين الشـــك والريبة بدعوى أنها لايمكن أن تسفـــر إلا عن وضع مماثـــل للوضع القـــائـــم (استيلاء واستبداد) الأقلية المقلدة للغرب على الأغلبية الساحقة من الجماهير المسلمة[2] ، فأين حقوق الإنسان فى ذلك ، هل نجدها فى المرجعية السلفية أم فى الأصولية الراديكالية أم فى المرجعية الأوربية ؟

٢- عالمية حقوق الإنسان فى المرجعية الأوروبية:

إن عـــبارة إعـــلان حقوق الإنسان تقترن فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصـــر بوصـــف العالمية ، أى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان – كما ســـيأتى بعد – والمقصود بالعالمية فى هذا السياق هو الشمولية وليس الفردية فالحقوق المعينة هى عالمية بمعنى أنها حقوق للناس كافة وهى حقوق للإنسان

---

(1) أنظر رسالة التوحيد للإمام محمد عبده–ص٢٣٩،ونظرية الحق للفيلسوف توماس هوبز– ص٧

(2) د. الجابرى : الديمقراطية وحقوق الإنسان – ص٩٧–٩٨.

بمـــاهو إنسان دون أى اعتبارات أخرى بالجنس واللون والدين (أى لا تمييز عنصرى ولاتباين لونى ولا إختلاف دينى) ، وقد بنى فلاسفة أوربا فى القرن الـــ١٨م حقــوق الإنسان تلك على حقين اثنين متفرع عنهما جميع الحقوق الأخرى وهما: حق الحرية وحق المساواة.

فكــيف أســس أولئك الفلاسفة عالمية هذين الحقين؟ وماهى المرجعية التى اعتمدوها فى ذلك ؟

إن طرح قضية المرجعية هنا مسألة أساسية ونحن بصدد دراسة حقوق الإنســان بيــن النظرية والتطبيق ، وذلك لأنه لكى تكون حقوق الإنسان التى نــادى بها فلاسفة أوروبا حقوقاً عالمية بالمعنى الذى شرحناه يجب أن تستند على مرجعية تقع بالضرورة خارج الثقافة الأوربية السائدة فى عصرهم لأنها ثقافــة كانــت تكرس الاستبداد واللامساواة السائدة ، وبالتالى يجب أن تكون مرجعــية مســتقلة بنفسها متعالية على الزمان والمكان مرجعية تبرر نفسها بنفسها وتضع نفسها فوق التاريخ[١]. وماهى هذه المرجعية إذن ؟

من المعلوم فى تاريخ الفكر البشرى أن الدين هو الذى قدم ويقدم عادة المرجعية التى تعلو على جميع المرجعيات إن رد أمر ما من الأمور إلى الله تعــالى معناه تأسيس هذا الأمر على مرجعية كلية مطلقة لايؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات ، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ والفلسفة والجغرافيا وبالــتالى على الإنسان نفسه أياً كان وأنى كان ، فهل لجأ فلاسفة أوروبا فى

---

[١] المرجع السابق : ص ١٤٥-١٤٦.

القــرن الـــــ١٨م إلى الدين فى محاولتهم تأسيس عالمية حقوق الإنسان التى نــــادوا بهــا والتى رسمها إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٧٦م مــن جهة ، وبيان الجمعية الوطنية الفرنسية فى ١٧٨٩/٨/٢٦م من جهــة أخرى ، وهى كما نعلم تواريخ ثورات لتلك البلاد المتقدمة واستقلالها ورغم أن نص إعلان الاستقلال الأمريكى قد وظف فى تقريره لحقوق الإنسان مفاهــيم دينــية صريحة مثل الخالق والحاكم الأعــلى للكون والعناية الإلهية الــــذى أصـــدرته الجمعـــية الفرنسية قد أشار فى ديباجته إلى رعاية الكائن الأسمى أى الله.

إنـــه بالـــرغم مـــن هـــذا وذلك فإن الدين لم يكن بصورة من الصور المرجعـــية التى تؤسس حقوق الإنسان تلك ، بل إن هذه الحقوق قد تؤدى بها أصلاً – من طرف الفلاسفة – ضداً على جميع السلطات التى كانت تتحكم فى الإنســـان الأوربـــى فـــى ذلك الوقـــت – وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة[1].

بل لقد عمدوا فى بناء مرجعية عقلية مستقلة يتجاوز بها سلطة الكنيسة وتعلوا عليها مرجعية تتألف من ثلاث فرضيات رئيسية هى:

١- القـــول بالـــتطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل (توماس هوبز وروسو وديكارت).

[1] المرجع السابق : ص ١٤٧.

٢- وإفـــتراض مـــا أسموه بحالة الطبيعة ثم فكرة العقد الاجتماعى (فلاسفة فرنسا).

٣- إنفراد نظام العقل وحده (ديكارت فى الفكر الفرنسى وابن رشد فى الفكر الإسلامى).

لقـــد افترض فلاسفة الفكر السياسى الحديث فى أوربا القرنين السابع عشـــر والثامن عشر الميلاديين وجود حالة الطبيعة للإنسان ، ويرى توماس هوبـــز أن قانون الطبيعة ليس قانوناً على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظـــريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا ، أما القانون الحقيقى فهو كلمة يصنعها الحاكم تتيح له الحق فى أن يأمر الجميع(١).

وذلـــك الحـــق الممـــنوح إنما رتبته نصوص ومواد العقد الإجتماعى فالقـــانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لايخضع هـــو لهذا القانون ، أما القانون الإلهى Divine Law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله ، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعى Law of Nature صادراً عن الله(٢).

وإذا كـــان جمـــيع فلاسفة الفكر السياسى الحديث فى أوربا قد وظفوا بصـــورة أو بأخرى فرضية حالة الطبيعة هذه فإن الفيلسوف الإنجليزى جون لـــوك J.Lok (١٦٣-١٧٠٤م) هـــو الذى عمل أكثر من غيره على بناء هذه

---

(1) T.Hobbes : Political Philiosophies, P.221 أنظر توماس هوبز

(٢) د. على عبد المعطى : الفكر السياسى الغربى – ص٢٣٩.

الفرضية بالصورة التى تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس عالمية حقوق الإنسان مستنداً إلى حق الإنسان فى الحرية والمساواة لأنها من عمل الطبيعة.

وجـــاء جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) فى فرنسا بفرضية العقد الإجتماعى التى تفسر كيفية الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة(١).

تلك هى عالمية حقوق الإنسان فى أوروبا (إنجلترا وفرنسا) فماذا عن الإسلام ؟ والمرجعية الإسلامية؟

٣- عالمية حقوق الإنسان فى المرجعية الإسلامية:

لقد عمل الإسلام منذ البداية على تأسيس دعوته بما فى ذلك ما يتصل بمـــا نعبر عنه اليوم بـــ (حقوق الإنسان) على أسس نظرية تكاد تتطابق مع الأســـس نفسها التى تحدثنا عنها من قبل وإن إبراز التطابق بين الكيفية التى (تعالى) بها الإسلام بحقوق الإنسان وبين الطريقة التى سلكها فلاسفة أوربا فى العصـــر الحديث هو ما نعتقد – وعلى حد قول د. الجابرى – عملية تبررها وظيفـــتها الإجرائـــية فى تأصيل الوعى بحقوق الإنسان فى فكرنا المعاصر لننظر إذا فى الكيفية التى يمكن بها توظيف المطابقة المذكورة فى هذا الأمر.

وفـــى الإسلام دعوة إلى إعتماد العقل وترك التقليد والاهتداء بالآيات القرآنـــية الكونية فى نظام الطبيعة ، وهى فى الخطاب القرآنى تقترن بالدعوة إلى الرجوع إلى الفطرة فى الإسلام دين الفطرة ، ومن أمثلة الآيات القرآنية نجد قول الله تعالى : " إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ

---

(١) د. الجابرى : الديمقراطية وحقوق الإنسان – ص ١٥٠.

والفُلْكِ التِي تَجْرِي فِي الْبَحرِ بِمَا يَنْفعَ النَّاسَ ومَا أُنْزل الله مِن السمَاءِ مِن مَاءٍ فَأَحَيْا بِه الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابْةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ الْمُسَخَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعقِلُون"[1].

وهناك اعتراضات وتساؤلات حول فلسفة حقوق الإنسان والدين وعلى ما سبق لعل أهمها اعتراضان اثنان:

<u>إحداهمـــا</u>: يطعن فى مصداقية المقارنة والمقاربة بين الإطار النظرى لحقوق الإنســان فـــى الفكر الأوربى الحديث وهو إطار (علمانى) ، وبين حقوق الإنسان فى الإسلامى ويحكمها الإطار الدينى من خلال آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة.

<u>ثانيهما</u> : فقد يطعن فى عالمية حق الحرية وحق المساواة فى الإسلام بإثارة خصوصية أحكام فقهية إسلامية معينة من أمثلة ذلك : حكم المرتد (أى القــتل) الذى ينال من حرية التدين والاعتقاد وأحكام الميراث والشهادة والزواج والطلاق والتعدد وخلافه.

وهنا نجد د. الجابرى يتوقف أمام الاعتراضان اللذان يبدوان وجيهين لدرجـــة الإحراج !! غير أن الوجاهة العقلية ، أعنى معقولية الشئ هى دوماً مسألة نسبية ، فليست هناك معقولية واحدة للشئ ثابتة لاتتغير بل من الممكن

---

[1] ســورة البقرة : آية ١٦٤ ، أنظر أيضاً : آيات ٧١-٧٤ من سورة الشعراء ، وسورة الروم : أية ٣٠ وسورة آل عمران : أية ٦٧.

دوما بناء معقوليات مختلفة ، وهذا هو سبب اختلاف المذاهب الفلسفية والدين والسياسة وتباين النـ ـبات في العلم حول موضوع واحد[1].

والـــثورة العلمية المعاصرة إنما قامت بنوع من تعدد المعقوليات منذ أواخر القـــرن الماضى ، مثال ذلـــك النظريات الهندسية والنظريات الفيزيائية (نظرية إقليدس وأينشتين) حول فكرتى الزمان والمكان وخلافه من النظريات الفيزيائـــية التى تتبنى معقوليات أخرى فى موضوع الزمان والمكان وعلاقة الواحـــد منهما بالآخر ، فقامت نظرية النسبية لتشيد معقولية جديدة ضداً على تلـــك الـــتى كانت سائدة من قبل حول الزمان والمكان ، هذا من جهة ، ومن جهـــة أخـــرى الموجية " للظاهرة نفسها " ، ثم قامت بجانبهما معقولية جديدة تجمع بين التصور الجزئى والتصور الكلى ضمن معقولية واحدة وهكذا...

وإذن فوجاهـــة الاعـــتراض على رأى من الآراء لا تعنى بالضرورة فســـاد هذا الرأى ومخالفته الحقيقة ، بل قد تعنى فقط وجود أكثر من إمكانية واحـــدة لتشييد معقولية الموضوع المختلف فيه ، وهذا لايطعن فى " الحقيقة " فالإنســـان لايصـــل ولايمكن أن يصل إلى ما يشكل " الحقيقة النهائية " للشئ دفعـــة واحدة ومرة واحدة . إن " الحقيقة " يبينها الإنسان بتراكم ما يخالفه من صـــواب وما يكتشفه من أخطاء ، وإذا كان الصواب فى العلوم تبنيه التجربة فإن الصواب فى الحقوق والتشريع هو ما يحقق أكبر قدر من المصلحة العامة أكبر قدر من الخير للفرد وللمجموع.

---

(1) المرجع السابق : ص١٦٤.

مــن هــذه الزاوية وعلى هذا الأساس سنناقش الاعتراضين السابقين مخصصين مايلى للأول منهما:

إن القــول بأن " حقوق الإنسان " في الفكر الأوروبى الحديث تصدر عــن " العلمانــية " بيــنما تصدر حقوق الإنسان فى الإسلام عن "الدين" قول يحتاج إلى فحص ، وأول ما يجب فحصه هو مصطلح " العلمانية " نفسه ذلك أن فلاســفة أوروبــا الذيــن حملــوا مشعل " التنــوير " والذين عملوا على تأسيــس " حقوق الإنسان " فى الفكر الحديث ، لم يقفوا ضد الدين كدين ، إنما وقفوا ضد نوع الممارسة الدينية التى كانت تقوم بها الكنيسة ، يقول " ديدرو " وهــو من أبرز زعماء حركة " التنوير " : " إذا أقر رجل بوجود الله وحقيقة الخــير والشر الأخلاقيين وخلود النفس والثواب والعقاب فى العالم الثانى فإنه ضرورة للاحتفاظ بالأفكار التقليدية (أى الكنسية) ؟ ولنفترض أن هذا الرجل قــد تعلم جميع الأسرار الكنائسية فى القربان المقدس والثالوث واتحاد الاقانيم والقدر والتجسد وجميع الأمور الأخرى ، فهل تساعده هذه الاعتقادات على أن يصبح مواطناً أفضل ؟

صحيح أنهم بنوا نظرياتهم على فرضية تطابق ما هو عقلى مع ما هو طبيعى ، غير أن " الطبيعى " فى خطابهم التنويرى لم يكن بديلاً من " الإلهى" بل لقد وحدوا بينهما ، أما ما يسمى بـــ " الدين الطبيعى " أو بـــ " ديانة العقل" وهمـــا وصفان وصفت بهما أفكار فلاسفة التنوير " فلاسفة حقوق الإنسان فى القرن الثامن عشر فى أوروبا ، فلم يكن معناه يومئذ إحلال " الطبيعى " محل " الإلهـــى" ولا " العقل " محل " الدين " ، بل بالعكس ، فالدين الطبيعى عندهم

هو نفسه الدين الإلهى ، وقد أخذ به الإنسان من دون توسط الكنيسة معتمداً فى فهـم قضاياه على [illegible] فقط ، وكان هذا " الدين الطبيعى " عندهم يقوم على ثلاثة مبادئ هى نفسها التى يقوم عليها الدين السماوى وهى : " هناك إله تام القـدرة وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية ، وهناك حـياة أخـرى يكافأ فيها الأبرار ويعاقب فيها الأشرار ، فإذا استعمل الإنسان ملكـته فى استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ونظم حياته على أساس عقلى لدرك الثواب فى الآخرة.

وهكـذا نجد " جون لوك " مثلاً وهو الذى أسس حقوق الإنسان على فكرة " حالة الطبيعة " يحاول من جهة أخرى إثبات " معقولية المسيحية" الشئ الـذى يعنى الاستغناء عن الكنيسة وطقوسها . لقد بحث فى " العهد الجديد " الإنجـيل – " فلم يجد فيه سوى شرطين للخلاص : الاعتقاد فى أن يسوع هو المـنقذ ، والاعـتقاد فـى الحياة الفاضلة " . ومع أن آراء هؤلاء المفكرين التنويريين وصفت بـ " الدين العقلى " فإنهم لم يكنوا جميعاً يقولون بالاستغناء عن " الوحى " ، فقد ميزوا بين مجال العقل ومجال الوحى ، من ذلك مثلاً أن " جون لوك " نفسه يميز بين ثلاثة أمور :

١- الأمور التى توافق العقل.

٢- الأمور التى تناقضه .

٣- الأمور التى تعلو عليه.

الصـنفان الأول والـثانى من اختصاص العقل ، أما الصنف الثالث فهو من اختصاص الوحى ، وهكذا يقول : " فإن القول بوجود إله واحد قول يتفق مع العقـل ، والقـول بوجـود أكثر من إله واحد مناقض للعقل ، والقول ببعث

الأمـوات يعلـو علـى العقـل " . وأمـا " روسو " صاحب نظرية " العقد الاجـتماعى"فهو وإن عاش فى " عصر العقل " فإن مؤرخى الفكر الأوروبى الحديـث يضـعونه خـارج ذلك العصر بإعتبار أنه لم يكن عقلانياً كما كان فلاسـفة " التنوير " بل كان وجدانياً رومانطيقياً ، وإذا كان قد انتقد الممارسة الكنائسـية للدين فهو لم يكن ضد الدين ذاته ، بـل لقد أصر على ضرورته على " أن يكون قاصراً على العقائد الضرورية للحياة " ، مثل الاعتقاد بوجود الله وبالعناية الربانية وبالثواب والعقاب فى الحياة الأخرى ، دونما حاجة إلى طقـوس الكنيسـة ، ولذلـك نجده ينص فى كتابة " إيميل " – وهو كتاب فى التربية – على وجوب أن يتعلم الطفل عندما يبلغ الخامسة عشر من عمره أن لـه نفساً وأن الله موجود ، وأن يعتنق فى سن لاحقة عقائد الدين التى يقررها الوحى ويلقنها له قسيس ، ولكن دون الخضوع للكنيسة وطقوسها.

نخلص مما تقدم إلى أن " علمانية " حقوق الإنسان فى الفكر الأوروبى الحديـث لم تكن تعنى لدى فلاسفة هذا الفكر الاستغناء عن الدين كدين ، بل فقط التحرر من سلطة الكنيسة وطقوسها ، لقد بنوا " معقولية " حقوق الإنسان بإعـتماد العقـل وحده فعلاً ، ولكن لا ضداً على الدين ، بل ضداً على الفهم الـذى تفرضـه الكنيسة وما يرافقه من طقوس ، لقد احتفظوا بالدين وأزاحوا تقالـيد الكنيسـة وسـلطتها وأحلوا محلها العقل وسلطته ، فهل يتناقض هذا الموقـف فى شئ مع الموقف الإسلامى لحقوق الإنسان على العقل والفطرة والميثاق والشورى ، كما بينا ذلك فى البحثين السالفين ؟ وإذاً فالاعـتراض على الكيفية التى حاولنا بهـا " تأصيل " حقوق الإنسان فـى الإسلام بدعوى " علمانية " الأساس النظرى لتلك الحقوق ، اعتراض مردود لأنه يحمل مفهوم

" العلمانــية" مــا لــم يكن يحمله فى فكر فلاسفة أوروبا الذين شيدوا الأساس النظرى.

يبقى بعد ذلك الاعتراض الذى يثير أحكاماً فقهية معروفة كحكم المرتد وأحكام تخص المرأة فى الميراث والزواج والطلاق والشهادة ، التى تبدو فى ظاهرها أنها لاتحترم مبدأ الحرية ومبدأ المساواة ، وهذا ما سنفحصه لاحقاً.

٤- " حق الحرية " شئ و " الردة " شئ آخر :

" .. وهكــذا فالوضــع القــانونى لـــ " المرتد " لايتحدد فى الإسلام بمرجعــية " الحــرية "حــرية الاعتقاد بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـــ "الخيانة للوطن " أو " إشهار الحرب على المجتمع والدولة ..".

من القضايـــا التى يثيرها بعضهم للاعتراض على " عـــالمية " حقوق الإنســـان فـــى الإسلام ، وبالتالى الطعن فـــيها ، ويثيرهـــا آخـــرون لإثبات "خصوصـــية " حقـــوق الإنســـان فى الإسلام ، وبالتالى تبرير رفض حقوق الإنسان كما يقررها الفكر العالمى المعاصر بدعوى أنها نابعة من ثقافة الغرب مندرجة فى تطوره التاريخى ، من هذه القضايا مسائل تنتمى إلى حق الحرية (حكم المرتد – الرق) ومسائل تنتمى إلى حق المساواة (أحكام تخص المرأة فى الميراث والشهادة والزواج) وهى مسائل فقهية معروفة.

قـــبل مناقشـــة هذيـــن الاعتراضين لابـــد من توطئة نعرض فيها لما يؤسس وجهة نظرنا فى الموضوعين :

الشريعة الإسلامية كليات وجزئيات ، مبادئ وتطبيقات ، والأصل فى الحكـم الصـادر فى الجزئى ، أن يكون تطبيقاً للمبدأ الكلى ، فإذا كان هناك اخـتلاف فلسبب وحكمة ، والأسباب التى تبرر الحكم الجزئى وتبين معقوليته هـى إما :" أسباب النزول " وهى عموماً الظروف الخاصة التى اقتضت ذلك الحكم ، وإما مقاصد عامة تستوحى الخير العام ، ثلاثة مفاتيح لابد منها جميعاً لفهم معقولية الأحكام الشرعية فى الإسلام : كليات الشريعة ، الأحكام الجزئية المقاصـد وأسـباب الـنزول ، فلنـنظر فى ضوئها إلى المسائل التى يثيرها الاعتراضان المذكوران : الاعتراض بحكم " المرتد " والاعتراض على أحكام تخص قيمة " المرأة " ولنبدأ بالأول منهما حيث يقرر الإسلام بكامل الوضوح حـق الحرية كمبدأ عام ، هذا شئ أكيد ،لكننا سنرتكب خطأ منهجياً إذا طلبنا مـن النصوص الإسلامية أو أية نصوص أخرى قديمة أن تحدثنا عن الحرية باللغـة التى نتحدثها اليوم ، فقضايا الحرية وغيرها تختلف من بعض الوجوه على الأقل ، من عصر إلى آخر ، بإختلاف درجة التطور واختلاف المشاغل والتطلعات ، وبإعتبار ذلك نستطيع أن نؤكد أن الإسلام يقرر مبدأ الحرية فى المجـالات كافة والمرجع فى ذلك القرآن والسُنة ، ففى القرآن " إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان.. " وفى هذا إشارة إلى أن الإنسان أختـار بحريـة تحمل " الأمانة " أى (خلافة الله فى الأرض ، العقل ، والمسئولية ..).

فهـى لم تفرض عليه فرضاً ، ولما كان " الزمان " الذى عرض الله فيه هذه " الأمانة " على الإنسان هو " زمان " ما قبل نزول آدم على الأرض

زمن " الأزل " زمن ما قبل التاريخ ، فإن ذلك يعنى أن الحرية جزء جوهرى فـــى الإنســـان منذ الأزل ، وتأتى تطبيقات هذا المبدأ لتؤكد هذه الحقيقة على مســـتوى حـــرية شخص الإنسان وعلى مستوى حريته فيالاعتقـــاد ، فعلى المســـتوى الأول وفيه تطرح مسألة " الرق " يكفى القول إنه ليس فى الإسلام أحكـــام تكرس الاسترقاق ، هناك أحكام تخص أسرى الحرب وأخرى تجعل تحرير العبد عملاً تعبدياً (أى فك رقبة فى الكفارات) ومطلباً إجتماعياً ملحـــاً (أى فداء الأسرى) .

والـــرق ظاهـــرة تاريخية تعاملت معها الديانات السماوية من يهودية ونصـــرانية ، كمـــا تعاملـــت معها الفلسفة اليونانية ، ولم يحرم الرق إلا فى العصـــر الحديث ، أما الإتجاه العام فى التشريع الإسلامى فهو يميل من دون شـــك إلى تصفية هذه الظاهرة ، وذلك إنطلاقاً من مبدأ أن الإنسان خلق حراً وهـــل هناك أقوى فى هذا الصدد من قولة عمر بن الخطاب الشهيرة : (متى استعبدتهم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) ، وهل هناك ما هو أكثر دلالة فـــى هـــذا الصدد من أن بعض كبار الصحابة كانوا فى الأصل عبيداً موالى فأصبحوا بدخولهم الإسلام على درجة سواء مع الذين كانوا من وجهاء قريش قبل إسلامهم؟ هذا عن الحرية ، ففى مقابل العبودية والرق .

أمـــا عـــن حـــرية الاعتقاد وعلاقتها بحكم "المرتد " فالمجال يتطلب تفصـــيلاً فـــى القول ، لنبدأ أولاً بالتذكير بموقف الدعوة المحمدية من حرية الاعـــتقاد كما تقرره الآيات التالية يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم : "وقل الحـــق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " ويقول: " فذكر إنما أنت

مذكـــر لست عليهم بمسيطر" وواضح أن هذه الآيات تقرر حرية الإنسان فى الاعـــتقاد ، فهـــو حـــر فى أن يعتنق الإسلام لكنه إذا أعرض فليس من حق الرسول أن يجبره على ذلك.

هـــنا يمكن أن يعترض معترض بقضية "المرتد" الذى حكمه القتل كما هو معروف فى الفقه الإسلامى ، وللبحث فى هذه المسألة يجب أن نعى تمام الوعى أننا بصدد قضية جزئية يختلف حكمها عن مقتضيات المبدأ الكلى الذى تقرره الآيات المذكورة ، ولفهم هذا الاختلاف ولإدراك معقوليته يجب الرجوع إلـــى " أســـباب الـــنزول " (بالمعنى العام الذى حددناه) ، ولنبدأ بالنظر فى الكيفـــية التى تعامل بها القرآن مع المرتدين زمن الدعوة فى مكة ، لنعود بعد ذلك إلى مرحلة الدولة فى المدينة.

نقرأ فى القرآن الذى نزل فى مكة الآيات التالية ، على سبيل المثال لا الحصـــر " ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم " وأيضـــاً قول الله تعالى:" إن الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمناً قليلاً أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة ".

وفـــى جمـــيع هذه الآيات وغيرها نجد أن حكم المرتد كما يتحدد فى ســـياقها هو لعنة الله ، غضب الله ، ونار جهنم .. ، وليس القتل ، وأكثر من ذلك فباب التوبة مفتوح أمامه حيث أن الله سبحانه وتعالى هو التواب الرحيم .

هـــذا فى القرآن أما فى الفقه فحكم المرتد هو القتل كما هو معروف ويستند الفقهاء فى ذلك إلى حديث نبوى شريف يقول :"من بدل دينه فاقتلوه " فكيف نفسر هذا الاختلاف ؟

لنستبعد الشك فى صحة الحديث المذكور ، فقتال المرتدين زمن خلافة أبى بكر الصديق تُعد واقعة تاريخية لاشك فيها ، كما أن قتل المرتد مسألة لا خلاف فيها بين الفقهاء ، فهى بالتالى مسألة يحكمها الإجماع أيضاً .. لماذا؟.

لأن " المـــرتد " فى هذه الحالة بعد قيام الدولة الإسلامية لم يكن مجرد شـــخص يغير عقيدته فقط ، بل هو شخص خرج عن الإسلام عقيدة ومنهجاً ومجـــتمعاً ودولة ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن دولة الإسلام فى المدينة زمن الرسول الكريم وزمن الخلفاء الراشدين الأربعة كانت تخوض حرباً مستمرة (مـــع المشركين العرب ، ثم مع الروم والفرس) أدركنا أن " المرتد " زمن هـــذه الدولـــة هو فى حكم الشخص الذى يخون وطنه ويتواطأ مع العدو زمن الحـــرب – بالتعبير المعاصر ، وحروب الردة على عهد أبى بكر كانت ضد أنـــاس لم يقتصروا فقط على " خيانة " دولة الإسلام التى انضموا إليها زمن الرســـول الكريم ، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك ، إذا نظموا أنفسهم للانقضاض عليها بعد عصيانهم لقوانينها (أى الامتناع عن دفع الزكاة).

فالمرتد بهذا المعنى هو من خرج على الدولة الإسلامية " محارباً " أو متآمراً أو جاسوساً للعدو .. إلخ.

وإذاً فحكم الفقه الإسلامى على " المرتد " بهذا المعنى ليس حكماً ضد حـــرية الاعـــتقاد ، بـــل ضد خيانة الأمة والوطن والدولة ، فضلاً عن الدين والتواطؤ مع العدو أو التحول إلى لص أو عدو محارب ، ومن هنا نفهم كيف يـــربط الفقهـــاء بين حكم " المحارب " وهو من يخرج على الدولة والمجتمع ويشـــهر الســـلاح ويقطـــع الطريق ، وبين " المرتد " ذلك أن " المرتد " فى

الخطاب الفقهى الإسلامى هو صنف من " المحاربين " وحكمه يختلف من فقيه إلى آخر حسب ما يكون المرتد محارباً بالفعل أم لا ، فالمرتد المحارب يقتل باتفـــاق الفقهاء ، أما قبل أن يحارب ، فقد اختلفوا هل يستتاب أولاً ، أم يقتل من دون استتابة ، كما ميز الفقهاء بين المرتد إذا حارب وهو فى دار الإسلام وبيـــن المـــرتد إذا لحـــق بـــدار الحرب (أرض العدو) ، كل ذلك يدل دلالة واضـــحة على أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون فى " المرتد " لا من زاوية أنه شـــخص يمـــارس حـــرية الاعـــتقاد بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامى وخرج ضده نوعاً من الخروج.

ومـــا نريد أن نخلص إليه من كل سبق هو أن الوضع القانونى للمرتد لايـــتحدد فى الإسلام بمرجعية " الحرية " حرية الاعتقاد ، بل يتحدد بمرجعية مـــا نســـميه اليوم بـــ " الخيانة للوطن " بإشهار الحرب على المجتمع والدولة وبالمـــثل فإن الذين يتحدثون اليوم عن " حقوق الإنسان " وفى مقدمتها حرية الاعتقاد لايدخلون فى هذه الحرية :" حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين " ولا " حـــرية قطع الطريق وسلب الناس ما يملكون " ، ولا حرية التواطؤ مع العدو " ، وإذاً فالحرية شئ و " الردة " شئ آخر ، ويبقى مطلوباً من الاجتهاد الفقهـــى المعاصـــر النظر فى ما إذا كان المسلم الذى يعتنق ديناً آخر اعتناقاً فـــردياً لايمس من قريب أو بعيد بالمجتمع الإسلامى ولا بالدولـــة الإسلامية يدخـــل فـــى دائرة " المرتد " بالمعنى الفقهى الذى شرحناه ، أم أنه يدخل فى زمـــرة المرتدين الذين تحدثت عنهم الآيات التى أوردناها سابقاً والتى تتوعد المرتدين الوعيد الأكبر ، ولكن دون التنصيص صراحة على وجوب قتلهم.

ثالثاً : حقوق المرأة فى الإسلام :

١- بين كليات الشريعة .. وأحكامها الجزئية :

.. وبعـــد ، فـــ " عالمية " حقوق الإنسان مقررة فى الفكر الإسلامى مثل ما هى مقررة فى أى فكر إنسانى آخر ، والبحث عنها يجب أن يكون فى الكلـــيات والمبادئ العامة ، أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيـــقات ، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر ، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر .. ".

قلـــنا ســـابقاً إن الحديـــث عـــن حقوق الإنسان فى الإسلام يجب أن يستحضـــر ثلاثة مفاتيح ضرورية : ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية ، ما تـــنص عليه أحكامها الجزئية ، وما تضفيه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من المعقولية.

وبخصـــوص حقـــوق المرأة يقرر الإسلام مبدئياً وكحكم عام ومطلق المساواة بينها وبين الرجل ، يقول تعالى : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم ".

ويقول تعالى : " فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض " ، ويقول : " ومن يعمل من الصالحات من ذكـــر أو أنـــثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولايظلمون نقيراً " ، ويقول "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض " .

وهناك إضافة إلى هذه الآيات ومثيلاتها أحاديث عديدة ترفع من شأن المــرأة مثل قول الرسول الكريم " الجنة تحت أقدام الأمهات" وقوله " النساء شقائق الرجال " ومعلوم أن الإسلام كلف المرأة بما كلف به الرجل نفسه من الواجبات الدينية وساوى بينهما في المسئولية ، كما حرم وأد البنات وهي عادة كانت سائدة في الجاهلية.

واضـــح إذاً أن الاتجاه العام في التشريع الإسلامي هو مساواة المرأة والـــرجل في الحقوق والواجبات ، أما الأحكام الجزئية التي يبدو أنها تخالف هــذا الاتجـــاه فيجـــب البحـــث عـــن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول فلنستعرضها واحداً بعد الآخر.

أ- <u>مسألة الشهادة</u> :

معلوم أن القرآن الكريم يشترط في الشهادة رجلين على الأقل أو رجلاً وامرأتين ، يقول تعالى " واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فــرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخـــرى " وواضح من الآية أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب امرأتيـــن بـــدل رجـــل واحـــد هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها ، بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها.

يـــبقى بعد هذا السؤال : كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا افترضـــنا تحســـن تلك الوضعية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل ؟ هل ســـتطبق القاعدة التي تقول : " إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها "

والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا ، أم أنه لابد من التقيد بحرفية النص ؟ إن وجهة نظرنا سنقررها فى الفقرة التالية وفى الخاتمة.

ب- مسألة حقوق المرأة في الأرث والزواج:

ينص القرآن على أن للبنت نصف نصيب الولد من الإرث " يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " والقرآن لايبين – كما فعل فى مسألة الشـهادة – الاعتـبارات الـتى تبرر هذا التمييز وإذاً فلابد من إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد وأسباب النزول.

والواقع أننا إذا رجعنا إلى البيئة التى نزل فيها القرآن فإننا سنجد فيها مـا يبرر هذا الحكم ، فالمجتمع العربى فى الجاهلية كان مجتمعاً قبلياً رعوياً والملكـية فـيه شـائعة على مستوى المراعى خاصة ، والعلاقة بين القبائل الرعوية هى علاقة نزاع حول المراعى ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن الزواج مجرد علاقة بين رجل وامرأة ، بل كان مصاهرة أى علاقة بين أهـل الـزوج وأهـل الزوجة ، وبالتالى بين القبائل والمصاهرة بين القبائل العربـية كانت تقوم فى الغالب على تفضيل الأباعد على الأقارب ، وتزويج البنـت لشـخص من غير قبيلتها كثيراً ما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث فى حالة وفاة أبيها ، ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك ماشية كان أو مجـرد الحق فى المرعى المشترك فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها علـى حساب قبيلة أبيها ، مما قد يتسبب فى منازعات وحروب ، ومن أجل تلافـى مثل هذه النزاعات عمدت بعض القبائل فى الجاهلية إلى عدم توريث البنت بالمرة ، بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل.

وإذا أضفنا إلى ذلك محدودية المال المتداول فى المجتمع القبلى سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدى إلى الاخلال بالتوازن الاقتصادى بين القبائل خصوصاً مع تعدد الزوجات ، وقد كان معمولاً به بكثرة إن تعدد الـــزوجات فـــى حالة توريث البنت نصيباً كنصيب الرجل يتحول إلى وسيلة للإخـــلال بالـــتوازن الاقتصادى فى المجتمع القبلى ، إذ قد يرث الرجل عن طـــريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدى إلى تركيز الثروة لديه ، فيختل التوازن وتقوم منازعات وحروب ، وإذاً فحرمان البنت من الإرث كما كانت تفعـــل بعـــض القـــبائل كان تدبيراً تفرضه الوضعية الإجتماعية ، ولاشك أن الإسلام قـــد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة – وهـــو هنا تجنب النزاع وإتقاء الفتنة – فقـــرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديـــدة التى دشنها قيام الدولة فى المدينة ، فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل (زوجة كانت أو أماً).

وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار معطيات المجتمع زمن نزول التشريع اهتديـــنا إلـــى مـــا يمكن أن يصلح لالتماس التبرير العقلى للمسألة التى نحن بصددها (نصيب البنت من الأرث) تماماً كما يمكن إلتماس المعقولية لأحكام أخـــرى مـــثل قطع يد السارق ، وهو تدبير كان معمولاً به فى الجاهلية لعدم وجـــود سجون ولا سلطة تعتقل السارق ، لقد كان العقاب البدنى هو الوسيلة الزجـــرية الوحـــيدة التى تعاقب السارق وتجعله معروفاً ليحتاط منه المجتمع فـــلما جاء الإسلام احتفظ بهذا التدبير مراعاة للوضعية ذاتها لأن الدولة كانت فى طور التأسيس ، مثلما احتفظ بشعائر وأحكام أخرى كانت جارية من قبل.

والمصلحة والظروف الاجتماعية هى التى تقف وراء مثل هذه الأحكام تماماً مثلما أن المصلحة هى التى وجهت عمر بن الخطاب عندما عدل عن تقسيم أرض سواد العراق بين المجاهدين ، كما ينص على ذلك القرآن ، إلى تدبير فرضته المصلحة وهو تركها لأصحابها وفرض الخراج عليها ، ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من استخلص من هذه السابقة ، ومن روح التشريع الإسلامى كله قاعدة تنص على أنه إذا تعارضت المصلحة مع النص روعيت المصلحة لأنها هى الأصل فى ورود النص ، وقد عرف الفقه الإسلامى اجتهادات اعتمدت هذه القاعدة فى الموضوع الذى نحن بصدده موضع نصيب المرأة من الإرث.

من ذلك ما أفتى به بعض فقهاء المغرب فى القرن الماضى من أنه إذا استغنت المرأة بزوجها فلا حق لها فى ما ترك والدها وكان ذلك دفعاً للمضرة واتقاء للفتنة ، ذلك أن توريث البنت فى النواحى الجبلية بالمغرب حيث تعيش القبائل على الرعى فى أراض مشاعة كان يتسبب فى منازعات وفتن ، مثل تلك التى تحدثنا عنها من قبل بصدد المجتمع العربى فى الجاهلية ، هذا بينما عمد فقهاء آخرون فى المغرب أيضاً بالعكس من ذلك إلى تمكين الزوجة من نصف ما ترك زوجها لأن العرف السائد فى المناطق المعنية يعتبر الزوجة شريكة لزوجها فى أعماله وأرباحه ، وقد كانت تعمل كما يعمل ، هذا ولابد من الإشارة هنا إلى ما يتصف به الفقه الجعفرى – الشيعى الأمامى – نسبة إلى الإمام جعفر الصادق الإمام السادس لدى الشيعة الإثنى عشرية وهو أيضاً معتبر لدى أهل السُنة – من مرونة كبيرة فى ما يتصل بحقوق المرأة .

ج- الطلاق وتعدد الزوجات :

إن إثـــارة هاتين المسألتين بصدد الحديث عن حقوق المرأة فى الإسلام أمـــر لا مـــبرر لــــــه فى نظرى ، ذلك أن الإسلام لايوجب الطلاق ولاتعدد الزوجات ولاينصح بهما ، بل بالعكس لقد كانت هاتان الظاهرتان شائعتين فى المجتمع العربى قبل الإسلام فعمل على الحد منهما بوضع شروط لهما تقترب من المنع : لقد اشترط " العدل " فى تعدد الزوجات وأضاف : " وإن خفتم ألا تعدلــــوا فواحــــدة " وفى آية لاحقة " ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم " فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع ، وأما الطلاق فالحديث النبوى الشهير " ابغض الحلال عند الله الطلاق " واضح لا لبس فيه ، وإذا فلا معنى للقــــول إن الإسلام ينتقص من حقوق المرأة بالطلاق ذلك لأنه لايجيز الطلاق ولاتعـــدد الزوجات كـــ " حلال مطلق " بل كـــ " حلال " مقيد بشرط يصعب الوفاء به (العدل فى تعدد الزوجات) أو كـــ " أبغض الحلال عند الله " وهو لايختلف نوعياً عن الحرام.

وبعـــد فقـــد ميز الفقهاء بين العبادات التى لايجوز الاجتهاد فيها لأنها لاتقبل التبرير العقلى مثل الإفطار عن غروب الشمس فى رمضان مثلاً فذلك أم تعـــبدى ، وبيــــن المعاملات وهى موضوع الاجتهاد لأنها مرتبطة بمقاصد الشرع وأسباب النزول وما يعتبره الفقهاء عللاً لها ، أما مسألة ما إذا كان من الجائـــز ربط الحكم بالمقاصد بدل العلل ، فإن البعض يرى أنه لاشئ يوجب التقيد بصورة دائمة ومطلقة بالقاعدة التى قررها الفقهاء والقائلة إن : " الأحكام تدور مع عللها لا مع الحكمة منها " ذلك لأن هذه القاعدة هى نتيجة اجتهاد لا

غير ، وعلل الأحكام لاتعطيها النصوص ، بل يستنبطها الفقه بعقله معترفاً أن استنباطه مبنى لا على اليقين والقطع بل على الترجيح فقط والظن إن الأقرب إلـــى الصواب فى نظرنا هو الزجوع بالأحكام الشرعية الجزئية عندما يتغير وجـــه المصـــلحة فـــيها ، إلـــى كليات الشريعة فـــ " الكليات " فى الشريعة كالمحكمات فى العقيدة ، وبما أنه من الواجب رد المتشابه إلى المحكم ، فلماذا لاتعتبر قيام التعارض بين الحكم الصادر فى جزئية وبين المصلحة المستجدة نوعاً من " المتشابه " الذى لابد من رده إلى المحكم وإلى المبادئ والكليات.

وبعد ، فـــ " عالمية " حقوق الإنسان مقررة فى الفكر الإسلامى مثلما هـــى مقـــررة فى أى فكر إنسانى آخر وإثباتها وتأصيلها يجب الرجوع إلى الكليات والمبادئ العامة ، أما الجزئيات فأحكامها تطبيقات ، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر،ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر والشريعة الإسلامية هى لمصلحة البشر ، أما الله فهو غنى عن العالمين.

٢- <u>الإسلام وحقوق الإنسان</u>: (فرائض وضرورات لامجرد حقوق)

وموجبات هذا التمييز للإنسان أن الحق تبارك وتعالى قد أصطفاه من بيـــن جمـــيع خلقه ليكون خليفة عنه فى الأرض يعمرها ويحميها من الفساد مستثمراً ما هيأه لـــه الله فيها من المهاد والمعاش حتى يمكن فيها لكلمات الله من الحق والعدل والإصلاح والخير[١].

---

[١] د. عبد الصبور مرزوق : مجلة منبر الإسلام – ص ٢:٥.

ولهذا لم يكن تمييز الله للإنسان (آدم) بالشكل أو اللون وإنما كان بالعلم علــى نحــو ما جاء فى قوله تعالى : " وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خلـيفة قــالوا أتجعــل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إنى أعلم ما لاتعلمون "(1).

وهــذا التميــيز للعلــم الذى يعتمده الإسلام معياراً للتفاضل بين آدم (الإنســان) وبيــن الملائكــة هو فى المنظور الإسلامى المعيار الموضوعى الصــحيح لنهضــة الشعوب وأساس تقدمها ، كما هو فى الوقت ذاته ميزان خــيرية الأمـــة الإسلامية الذى يهيئ لها التمكين فى الأرض لكل ماهو حق وعدل ، وإرتقى الإسلام بحقوق الإنسان إلى مرتبة الضروريات التى لايجوز أن تتخلف أو تنعدم لأنها أساس أهلية الإنسان للاستخلاف عن الله فى الأرض وبدونهــا يفقــد الإنســان أهليته ، وإرتقاء الإسلام بحقوق الإنسان إلى مرتبة الضـــروريات والفـــروض يمنع الإنسان من التنازل عنها فى حقه فى الحياة وحقــه فى الحرية لايجوز أن يفرط فيهما ، فلا يقدم على الإنتحار فى الأولى ولايقــبل حالة الإذلال والمهانة فى الثانية ، وليبقى الإنسان كذلك قادراً على حمايــة الحــق وردع الباطل وحماية الأرض من الفساد والإفساد والنهوض بالدور القدرى المنوط بإتباع الرسالة الخاتمة فى أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر ويعلنون انتصارهم بالإيمان بالله.

---

(1) ســورة الــبقرة : آيــة : ٣٠ ، وهناك آيات كثيرة فى القرآن الكريم تحس على العلم وتبجل أصحاب العلم والعلماء .

أ – رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه :

وقـــد نجحت رسالة الإسلام فى بناء وتكوين نوعية خاصة من الرجال الذين كانوا مثلاً عالياً لكبرياء الإنسان وعزته وكرامته مع البساطة والتواضع واللين والرفق أحياناً ، وكانوا مثلاً عليا لأنتصار الحق والدفاع عن المظالم والمستضعفين فى الأرض إلى حد الاستشهاد دفاعاً عن حقوقهم فكانوا رجالاً لايخشـــون فـــى الحق لومة لائـــم. كما كانوا مثلاً عليا فى التسامح والصفح الجمـــيل والعفو عند المقدرة فشهد لهم التاريخ وازدانت بهم صفحاته ، نتمنى أن نجـــد رجالاً كهؤلاء فى هذا العصر الملئ بالنفاق والرياء والسيطرة وحب الرياسة بعيداً عن كل هذه المثاليات التى نادى بها الإسلام وهم دائماً يتشدقون بأنهم حاملى راية الإسلام ولكنهم أبعد ما يكون عن ذلك.

ونحـــن عـــندما نعود إلى التاريخ الإسلامى نتحدث عن تيارات الفكر السياســـى الإســـلامى (والذى يرفضه البعض الآن) ، اما بعدم فهم أو بقلة إيمـــان لعلنا نعود إلى أبرز واعظم ما كانوا عليه على تمكنهم وسلطانهم مُثلاً عليا فى الإعراض عن الدنيا وزخرفتها حتى لينام أميرهم (عمر بن الخطاب) الذى كانت جيوشه قد هزمت الرومان والفرس وجاءت بين يديه كنوز كسرى وقيصـــر ، ينام أمير المؤمنين عمر على الأرض دون فراش أو وسادة تحت ظـــل شـــجرة فيمر به إعرابى كان عابراً بالطريق فيؤخذ دهشاً مما رأى من أمـــير بين يديه سلطان زمانه وكنوز الدنيا فما غير ذلك من نفسه ولا انسابت إلـــى خواطره مسحة من غرور أو إستكبار أو حتى خوف من عدو فقال هذا

الاعرابى مخاطباً أمير المؤمنين النائم على الأرض بلا فراش ولا وسادة ولا حراس يحيطون به : حكمت فعدلت فآمنت فنمت يا عمر.

ولــم يكــن الخليفة عمر بن الخطاب وحده من هؤلاء الرجال ولكنهم كثير. أبرزهم فى موقف العظماء الخليفة الأول ابو بكر الصديق (رضى الله عــنه) الذى صدق الرسول وصادقه وأصبح صديقه وأخذ لقب الصديق وكان يبــيع ويشــترى فى السوق ويكسب رزقه ورزق عياله بالعمل ، كان يتحدث بتلقائية جميلة مع الناس ، وابو بكر هذا هو نفسه الذى لخص العقد الإجتماعى بينه وبين رعيته (قبل ظهور جان جاك روسو وفلاسفة فرنسا) من المسلمين فــى كلمــات شديدة الإيجاز عظيمة التعبير تنم عن فلسفة الإسلام فى أصول الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكمين فقال : " يا أيها الناس إنى وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتمونى على حق فأعينونى ، وإن رأيتمونى على باطل فقومونى .. أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فيكم فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم ".

هذه الكلمات القليلة البليغة حولتها مدنيات زماننا إلى آليات ومؤسسات وأجهزة لاتكاد تحصى ، ومع هذا لم تبلغ ما بلغته الكلمات القليلة التى تحدث بهــا أبو بكر ، لأن أبا بكر جعل الفصل فى الأمر إذا حدث خلاف بينه وبين الرعية إلى الله ورسوله ، أى إلى القرآن الكريم والسُنة النبوية وهما المرجعان اللذان تجمع الرعية على قبول كل نهى وقضاء. وهى التى تقوم عليها فلسفة الإسلام السياسى.

ب- **المساواة حق من حقوق الإنسان :**

منذ أكثر من أربعة عشر قرناً ، وقد أرسى الإسلام حقوق الإنسان علـى نحو لم تعرف لـه البشرية مثيلاً حتى يومنا هذا ، وما كانت المواثيق الدولية ولا ما تنادى به منظمات حقوق الإنسان لتصل إلى جزء مما دعى به ديننا الحنيف وما نادت به آيات الذكر الحكيم حين سوت بين الخليقة كلها وحين نادى الحق تبارك وتعالى بالمساواة بين الناس جميعاً وأسقط موازين العصبية العمياء ، كما أسقط موازين الجنس والعنصر والمال والحياة والعرق واللون وغير ذلك ، وخاطب البشرية جمعاء فردها إلى أب واحد وأم واحدة فـي قـول الله تعالى : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم "[1].

وخاطب الرسول الكريم بنى آدم جميعاً قائلاً لهم : " كلكم لآدم وآدم من تراب ، لافضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ".

وظل الرسول الكريم يوجه أمته إلى مبدأ المساواة حتى لايستعلى أحد على أحد وحتى لايظلم أحد أحداً ، وحتى فى لحظاته الأخيرة من الحياة وفى مرض موته عندما خرج متكئاً على يد عبد الله بن عباس وعلى بن ابى طالب رضـى الله عنهما – يقول للمسلمين ما معناه : " من كنت جلدت ظهره فهذا ظهرى ، ومن كنت أخذت لـه مالاً فهذا مالى ، فليأخذ من مالى ". وهكذا

---

(1) سورة الحجرات : آية : ١٣.

ضـــرب الرسول الكريم أروع الأمثلة فى الحفاظ على حق المساواة الذى هو من أهم حقوق الإنسان[١].

ولقـــد صـــان خلفاؤه الراشدون من بعده هذا الحق العظيم فى أزهى فـــترات الإسلام فجاء أبو بكر الصديق(رضى الله عنه) فلخص دستور حكمه فى أول لحظة تولى فيها المسئولية بقوله الذى أوردناه سالفاً.

كما دعى من بعده الفاروق عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) إلى هذا المبدأ العظيم ألا وهو المساواة ليس بين المسلمين بعضهم مع بعض ، بل بين المســـلمين وغير المسلمين ، وخير مثال لذلك ما كان من الصحابى عمرو بن العاص وإبنه والمصرى الذى إشتكى للخليفة فأخذ له حقه ، وهنا أمثلة كثيرة عـــن معاملات ومشاكل كانت تعتريهم وكانوا كخلفاء راشدين يقومون بحلها بشـــكل يرضى جميع الأطراف دون تعصب ولاعصبية ، ولكن بكل التوازن والتســـامح والمســـاواة ، والأمثلة فى ذلك كثيرة ، والقرآن الكريم حين نادى الـــناس أن يكونـــوا متعارفيـــن متآلفيـــن كـــان يستهدف التعارف والتآلف لا العصبيات ولا الخصومات ولا الحروب التى تشنها الدول بعضها ضد بعض حتى هذه اللحظة للأسف الشديد !.

إن الجنس البشرى يجب أن يكون أسرة واحدة وإن حوار الحضارات يجـــب أن يـــأخذ مجراه الحقيقى لإقامة جسور الثقة بين الناس على الصعيد الدولـــى ، ويجـــب أن تسرى روح المساواة بين جميع الدول والشعوب ، فلا

---

[١] د. أحمد عمر هاشم : مجلة منبر الإسلام – ص٤٢٥ ، ٤٢٦.

تغـتر دولة بقوتها أو بمالها أو بمخترعاتها كالولايات المتحدة الأمريكية الآن وتتناسـى إنهـا فى لحظة واحدة يمكن لها أن تصبح فى خبر كان من جراء زلزلال أو إعصار أو أى كارثة طبيعية كما يحدث دائماً.

ومن خلال الشعور بالمساواة فى كل شيئ يحترم الإنسان أخاه الإنسان وتحـترم كـل دولـة اخواتهـا وجيرانها ويحيا الإنسان فى أمن وسلام وفى إستقرار ورخاء.

رابعاً: حقوق الإنسان بين القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية :

١- ميثاق الأمم المتحدة :

وصف أرنولد توينبى ميثاق الأمم المتحدة بالميثاق السخيف نظراً لأنه تضمن حق الفيتو للدول الكبرى الذى يمكن بموجب إجهاض أى قرار لنصرة المظلوم[١] (وأبرز قضية أجهضت هى القضية الفلسطينية وحتى الآن).

يقـول الميثاق الذى صدر عام ١٩٤٥م نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التى من من خلال جـيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزاناً يعجز عنها الوصف (الحرب العالمية الأولى والثانية) ، وأن نؤكد من جديد إيماناً بالحقوق السياسية للإنسان ولكـرامة الفـرد وقدره ، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقـوق متساوية ، وأن نأخذ أنفسنا بالتسامح وأن نعيش معاً فى سلام وحسن

---

(١) أرنولد توينبى : مختصر تاريخ الحضارة – ج٢ – ص ١٩٦.

جوار[1]. ونظرة واحدة إلىعالم اليوم ترينا أن هذا الذى سطره الميثاق لم يقدر أن ننفذه على صعيد الواقع ولن يقدر على الإطلاق ، وذلك لغياب الأنظمة المصلحة للنفس الإنسانية ، ولعدم إمتلاك منهجية تفعيل هذه الحقوق ولأن مدار ذلك كله على إصلاح الإنسان وإصلاح اشخاص السلطات الحاكمة وإصلاح المسيطرين على العلاقات الدولية ، ضف إلى ذلك تضارب المصالح والنظرة البراجماتية للأمور بالذات لدى الدول الكبرى ، وخير مثال على ذلك ما يحدث أمام العالم كله من شعوب الدول العربية فى الشرق الأوسط.

ومنهجية الإصلاح هذه لايمتلكها غير الإسلام لأن مدارها على العقيدة والأخلاق والعبادة والسلوك ، ولكن ليس العيب فى الإسلام ولكن العيب فى من يطبق مبادئ الإسلام ، إذن نحن يمكن ان نكون أمام ترسانة من القوانين ولكن دون تنفيذ فتفقد القوانين قيمتها ، وبالتالى تفقد الدولة هيبتها أمام المجتمع.

إذا كان الميثاق قد نص على حقوق الإنسان الأساسية ، ونص على حقوق متساوية للأمم كبيرها وصغيرها ، نجد أنه قوضها من أساسها بأربع وسائل خطيرة تشكل معضلات كبرى وهى :

أ- تقويض حقوق الإنسان بواسطة إستخدام الفيتو وهو حق للدول الخمس الدائمة العضوية ويمثل قمة الديكتاتورية والأستبداد فى عصر الديمقراطية يجعل من إرادة دولة واحدة متحكمة فى إرادة جميع دول العالم .

---

(1) أنظر نص الميثاق : د. عبد الكريم علوان : الوسيط فى القانون الدولى العام – الكتاب الرابع – ص ٢١٥.

ب- تمكيـــن الميـــثاق للـــدول المعتدية من الأفلات من أحكام القضاء الدولى ومحكمـــة العـــدل الدولية ، وينص الميثاق على أن لايتدخل هذا القضاء الدولى إلا إذا إرتضى الطرفان الظالم والمظلوم بالإحتكام إليه[1].

ج- إغفـــال الميثاق لمبدأ العدالة فى أهداف الأمم المتحدة ومبادئها فلن ينص علـــيه كما لم ينص على بعض المبادئ التى تحقق العدالة حيث أن المادة الأولى من الميثاق لها أهداف أربعة وتسمى مقاصد الأمم المتحدة ليس من بينها العدالة فى العلاقات الدولية بين الدول أو الأمم والشعوب.

وعلـــى ذلـــك إذا تقاطع السلم مع العدالة فلا عبرة بالعدالة وإنما العـــبرة بالسلم والأمن الدولى وذلك بإعادة السلم إلى نصابه ، أما المنهج الإســـلامى فهـــو علـــى العكس من ذلك تماماً فإنه من أجل العدالة يقاتل المعـــتدى والـــباغى والظـــالم ويقتص منهم ويقدم العدالة على السلم عند الـــتقاطع بينهما ولايحترم السلم المبنى على الظلم وذلك إنتصاراً لحقوق الإنسان.

د- ضـــمان الميثاق لبقاء المعضلات السابقة وإستمرارها دون تغيير لضمان تكـــريس هيمنة الدول الكبرى هيمنة كاملة على العالم .وقد أحتاطوا لذلك مـــن أجل إبقاء هذا الوضع المؤسف دون تعديل فجعلوا التعديل خاضعاً

---

[1] أنظـــر المادة ٩٢ من ميثاق الأمم المتحدة فى كتاب الوسيط للقانون الدولى للدكتور عبد الكريم علوان – ص ٢٤٠.

للأســتخدام لحق الفيتو ضده فلا يتم التعديل حتى ولو أرادت دول العالم كلها مجتمعة ورفضته دولة واحدة لها حق الفيتو(*).

كل ما تقدم يتعلق بالميثاق ومعضلاته بوصفه قانوناً دولياً لــه أساسه الفكــرى وخصائصه ونتائجه التى تؤثر على المجتمع ، أما الإعلان العالمى لحقــوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م كما سنرى فإنه لايعد قانوناً دولياً لــه صفة الإلزام.

ونظــراً لعدم الإلزام فيه من جهة وإغراقه فى الفردية دون النظر إلى الجماعــات والشــعوب ، فقد تم تدعيمه بالعهدين الصادرين عام ١٩٦٦م فى صــورة معاهدتين دوليتين هما (الاتفاقية الدولية بشئون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية) كما جــاءت فــى كتب القوانين وحقوق الإنسان – مفتوحتين للدول للتوقيع عليها واللتين طابقت المادة الأولى فيهما ونصت على مايلى:

أ- لكافة الشعوب الحق فى تقرير المصير ولها فى هذا تقرير كيانها السياسى بحرية ، وكذا تواصل نموها وتقدمها الاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

ب- ولجميع الشعوب تحقيقاً لغايتها أن تتصرف بحرية فى ثرواتها ومواردها ولايجوز بحال من الأحوال حرمان شعب ما من وسائله الخاصة .

ومــثلما كان الإعلان العالمى حبراً على ورق فى التطبيق الدولى ، فإن النصوص المتقدمة فى العهدين المذكورين صارا حبراً على ورق أيضاً.

(*) يراجع فى ذلك : ما نصت عليه المادة ١٠٨ من الميثاق .

ولكن هذه المرة على يد الشرعية الدولية متمثلة فى الأمم المتحدة راعية القانون الدولى فى صورة حصار للشعوب ، يفقدهم كل مقومات حقوق الإنسان الفردية والجماعية ، ولكن الكل تغاضىعن إن الشعوب بدأت تطالب بحقوقها وحرياتها وترفض الحكم الديكتاتورى الغاشم وتقوم بثورات ضد الظلم والفساد لتحقيق ما تريد ، ومن أبرز الثورات لدينا الآن ثورات ما يطلق عليها الربيع العربى بدأت فى تونس ثم مصر ثم اليمن ثم ليبيا (٢٠١٠-٢٠١١م) وسوريا على الطريق بإذن الله تعالى للتحرر من الحكم الفردى الوراثى الذى يفتقد أدنى مبادئ الديمقراطية والعدالة الإجتماعية .

٢- **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان:**

فى العاشر من ديسمبر (كانون الأول) ١٩٤٨م أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وأذاعته . وبعد هذا الحدث التاريخى دعت الجمعية العامة الدول الأعضاء إلى ترويج نص الإعلان وإلى العمل على نشره وتوزيعه وقراءته ومناقشته ، خصوصاً فى المدارس والمعاهد التعليمية بدون أى تمييز بشأن الوضع السياسى للدول أو الأقاليم.

الديباجة :

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام فى العالم .

ولما كان تناسى حقوق الإنسان وإزدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنسانى .

وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر إنبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة (الفقر).

ولما كان من الضرورى أن يتولى القانون حماية الإنسان ، لكيلا يضطر الفرد الآخر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت فى الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره ، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة فى جو من الحرية أفسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان أطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ، فإن الجمعية العامة تنادى بهذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

▼ **مواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان:-**

وقد تم وضع وصياغة ثلاثون مادة تصون وتحفظ حقوق الإنسان تصب أغلبها فى الحقوق والواجبات ، على أنه المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتي يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع . واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية وإتخاذ إجراءات مطردة قومية وعالمية

لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطاتها.

مادة ١: يولد جميع الناس أحراراً فى الكرامة والحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

مادة ٢: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الإعلان دون تمييز . كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء. .

وفضلا عما تقدم فلن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التى ينتمى إليها الفرد سواء أكان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً ، أو تحت الوصاية ، أو غير متمتع بالحكم الذاتى ، أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

مادة ٣ : لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه.

مادة ٤ : لايجوز استرقاق أو استبعاد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

مادة ٥: لايعرض أى إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الإنحطاط بالكرامة.

مادة ٦: لكل إنسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية .

مادة ٧: كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة . كما أن لهم جميعاً الحق فى حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا.

مادة ٨ : لكل شخص الحق فى أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها إياه القانون .

مادة ٩ : لايجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفياً.

مادة١٠: لكل إنسان الحق على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه.

مادة١١:

١-كل شخص متهم بجريمة يعتبر برئياً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

٢- لايدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطنى أو الدولى وقت الارتكاب ، كذلك لايوقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

مادة ١٢:لايعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته لكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

مادة ١٣:

١- لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة .

٢- يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما فى ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.

مادة ١٤:

١- لكل فرد الحق فى أن يلجأ إلى بلاد خرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد.

٢- لاينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

مادة ١٥ :

١- لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

٢- لايجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً . أو إنكار حقه فى تغييرها

مادة ١٦:

١- للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون قيد بسبب الجنس أو الدين . ولهما حقوق متساوية عن الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

٢- لايبرم عقد الزواج إلا برضا الطرفين الراغبين فى الزواج رضاً كاملاً لا إكراه فيه.

٣- الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

مادة ١٧:

١- لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢- لايجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

مادة ١٨: لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة.

مادة ١٩: لكل شخص الحق فى حرية الرأى والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، وإستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

مادة ٢٠:

١- لكل شخص الحق فى حرية الاشتراك فى الجمعيات والجماعات السلمية.

٢- لايجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

مادة ٢١:

١- لكل فرد الحق فى الاشتراك فى إدارة الشئون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون إختياراً حراً.

٢- لكل شخص نفس الحق الذى لغيره فى تقلد الوظائف العامة فى البلاد.

٣- إن إرادة الشعب هى مصدر سلطة الحكومة ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجرى على أساس الاقتراع السرى وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

مادة ٢٢: لكل شخص بصفته عضواً فى المجتمع الحق فى الضمانة الاجتماعية وفى أن تحقق بوساطة المجهود القومى والتعاون الدولى وبمايتفق ونظم كل دولة ومواردها:الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التى لاغنىعنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته .

مادة ٢٣:

١-لكل شخص الحق فى العمل ، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة.

٢-لكل فرد دون أى تمييز الحق فى أجر متساو للعمل.

٣-لكـــل فرد يقوم بعمل الحق فى أجر عادل مُرضٍ يكفل لـــه ولأسرته عيشـــة لائقـــة بكرامة الإنسان تضاف إليه عند اللزوم وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

٤-لكل شخص الحق فى أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

<u>مـــادة ٢٤</u>: لكل شخص الحق فى الراحة ، وفى أوقات الفراغ ، ولاسيما فى تحديد معقول لساعات العمل وفى عطلات دورية بأجر.

<u>مادة ٢٥:</u>

١-كـــل شـــخص الحق فى مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية لـــه ولأسرته ، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية ، وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمـــة وله الحق فى تأمين معيشته فى حالات البطالة والمرض والعجز والـــترمل والشيخوخة ، وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

٢-للأمومة والطفولة الحق فى مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية!.

مادة ٢٦:

١- لكل شخص الحق فى التعليم ، ويجب أن يكون التعليم فى مراحله الأولـــى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الأولى إلزامـــياً ، وينـــبغى أن يعمـــل التعليم الفنى والمهنى ، وأن ييسر القبول للتعليم العالى على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢- يجـــب أن تهـــدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً وإلـــى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية ، وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية ، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

٣- للآباء الحق الأول فى اختيار نوع تربية أولادهم.

مادة ٢٧:

١- لكـــل فـــرد الحـــق فى أن يشترك اشتراكاً حراً فى حياة المجتمع الثقـــافى وفى الاستمتـــاع بالفـــنون والمساهمة فى التقدم العلمى والاستفادة من نتائجه.

٢- لكـــل فرد الحق فى حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمى أو الأدبى أو الفنى.

مـــادة ٢٨: لكل فرد الحق فى التمتع بنظام اجتماعى دولـــى تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذا الإعلان تحققاً تماماً.

مادة ٢٩:

١- على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذى يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً.

٢- يخضـــع الفرد فى ممارسة حقوقـــه وحرياته لتلك القيود التى يقررها القـــانون فقـــط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقـــيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق فى مجتمع ديمقراطى.

٣- لايصـــح بـــأى حـــال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة متناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

مـــادة ٣٠: ليس فى هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أى حق فى القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

ملاحــق الكتاب

.. ويتضمن هذا الملحق الموضوعات الآتية :

الملحق رقم ١ : حالة المجتمع المصرى بعد ثورة ٢٥يناير ٢٠١١

(من خلال وسائل الإعلام)

الملحق رقم٢ : مفاهيم ومصطلحات (فلسفية- اجتماعية - سياسية)

أولاً: المفاهيم

ثانياً: المصطلحات

الملحق رقم ١:

حالة المجتمع المصرى بعد ثورة ٢٥يناير

٢٠١١(من خلال وسائل الإعلام)

ممـــا لاشـــك فيه إنه بعد أى ثورة من الثورات يحدث تغير فى المجتمع وتبدل فى السلوك وحالة من عدم الإتزان (الفكرى-العاطفى-الوطنى) وأيضاً بعضـــاً مـــن الانقلابات الأمنية والإنفلات والفوضى ، ضف إلى ذلك وجود أعـــداء لأى ثـــورة جديدة خاصة لدى ولاة الأمر الذين كانوا يحكمون وعلى الأخـــص فـــى بـــلاد الشرق الأوسط ، وما حدث فى مصر بعد حكم فردى وسيطرة حزبية لمدة ثلاثين عاماً ظهر ما يطلق عليهم بالفلول لإحهاض الثورة بكـــل الطـــرق والســـبل حتى لو تطلب ذلك إستخدام العنف والقتل والدمـــار وهناك كتابات كثيرة ظهرت على عجل إبان الثورة وبعدها خير شاهد على ما أقول ، وحتى كتابة هذه السطور لم تستقر مصر على سياسة واحدة.

وفـــى محاولة لإلقاء الضوء عـــلى حالـــة المجتمع المصرى بعد ثورة ٢٥يـــناير ٢٠١١ بشكل عام وموجز ، وجدت أنه من الضرورى تفعيل دور الحوار المجتمعى بشكل أكثر إيجابية ووعى لمفردات العصر أملاً لما نرجوه لوطـــن عـــاش وسيظل كريماً رغم تقلبات الدهر ، فضلاً عن عقول وسواعد أبنائه المخلصين لرفعته حراً قوياً ومنبراً للحريات وللحضارة والعلم كما كان فى سالف الزمان والأيام.

وحـــتى يتسنى لى العرض بإيجاز طالعت مقالات وكتابات نشرت عبر الصحف والمجلات ومواقع البحث وشبكات التواصل الإجتماعى (الإنترنت- الفيس بوك – التويتر) وهذه جملة من صفوة ما طالعت :

١- **جريدة الشرق الأوسط** (الجمعة ٢٩ربيع الأول١٤٣٢هـ- ٤مارس٢٠١١م- العدد ١١٧٨٤)- مقال للأستاذ / محمد عجمى إبراهيم – بعنوان: دستور شـــعبى يحكم سلوكيات المصريين بعد ثورة ٢٥يناير. تشكلت مجموعات هدفهـــا مناهضـــة القـــيم السلبية فـــى المجتمع المصرى منها لا للفساد ومحاربـــة الفســـاد ولا للجـــريمة ولا للغضب ولا للعنف ولا للبلطجـــية وإستخدام الأسلحة .. إلخ.

وهناك مجموعات أخرى للتوعية بقيم يمكن عن طريقها النهوض بمصر مـــثل مجموعـــة هدفنا وطننا ، والشعب يريد أخلاق الميدان ومعاً نغير مصر ، ومعاً نغير مصر بأفكار المصريين ، ولا للتخريب ونعم للتعمير وبناء مجد مصر ، وحملة تغيير سلوكيات الشعب المصرى .

ويحاول الشباب إرساء دستور شعبى وسلوكيات أخلاقية كما يرى د.خليل فاضـــل (إستشـــارى الطب النفسى) وإن ذلك إمتداد للسمات والأخلاقيات الـــتى شوهدت فى ميدان التحرير أو كما يطلق عليها أخلاق الميدان التى شـــكلت حالة رائعة فلم يكن هناك مضايقات ولا شجار ولاتحرش وإنما كـــان هـــناك إحترام وتعاون ورغبة فى العطاء ، ويشير إلى أن الشعب المصـــرى فخور بنفسه معتز بذاته ولديه شكل من أشكال النرجسية مهما كانـــت الظـــروف والمعطيات المحيطة به ، وما حدث فى الحقبة السابقة

يسمى فى علم النفس (جرح نرجسى) فعندما جرحت هذه النرجسية على مدار السنوات السابقة التى تعرض فيها للقهر والضغط والاستغلال إنفجر المخزون النرجسى فى العقل الباطن مما أدى إلى ما ظهر مؤخراً وأذهل الجميع على المستويات كلها فما حدث ليس شيئاً عارضاً أو أمراً ظهر فى يوم وليلة ، وإنما هو وليد تراكمات إستمرت لفترات طويلة وإن ما يتداول حالياً من مبادئ يظهر إن هناك حالة من التوحد الفكرى والأهداف والرغبات بين جموع المصريين ، وهذا ما يسمى فى علم الاجتماع بالوعى الجمعى وهو ما ظهر فى ميدان التحرير من خلال شباب الثورة خلال أيام الثورة الثمانية عشر حيث كانت كل الأطياف والاتجاهات والتوجهات على قلب رجل واحد وعلى هدف واحد حتى إن كانت أفكارهم متناقضة ، فرأينا اليمينى واليسارى والليبرالى ، ورأينا المسلم والمسيحى ورأينا الفلاح والعامل ورأينا سيدات منتقبات وفتيات يرتدين أحدث الموضات العالمية ، ورأينا عائلات بسيطة جداً وأسر من الطبقة الراقية جداً ، فالجميع نسى الإختلاف وإنصهر فى بوتقة واحدة على هدف واحد وشعار واحد (عيش – حرية – عدالة اجتماعية).

٢- وكما عبر عن وجهة نظره أ.د . عبد العزيز فى كتابات **موقع مصراوى** الالكترونى حينما قال : لما قامت الثورة أقصد ثورة ٢٥يناير إشتركت فيها مثل ملايين المصريين الذين يحبون بلدهم من أول يوم حتى يوم تنحى الرئيس السابق (١١فبراير ٢٠١١) ولقد بكيت كثيراً من شدة الفرح وقلت فى نفسى اليوم ولدت مصر من جديد وسوف أرى تغير سلوك

المصريين فى كل شيئ وسوف تحدث نهضة كبرى فى البلد ، ولقد حدث بالفعل تغيير لوقت قصير جداً عقب تنحى المخلوع ، وقام أطفال وشباب بتنظيف الشوارع وتنظيم المرور وإختفت الرشوة لفترة معينة ، وكانت كل الدروس فى المساجد والكنائس تتحدث عن الوقوف معاً ضد هذه السلبيات.

ولكن مع مرور الوقت بدأت تزداد السلبيات مرة أخرى ورأيت القمامة تملأ الشوارع والسير عكس الإتجاه والإهمال فى العمل وطلب الرشوة والبقشيش وأيضاً إزداد أعمال البلطجة ووصلت للذروة من خطف ونهب وسرقة ، ولقد حزنت كثيراً لهذه الأفعال من قبل المصريين وهم من قاموا بالثورة لكى ينهضوا ببلدهم لكى يكونوا فى المقدمة مثل باقى دول العالم ولا أرى عذراً للمصريين وهم يستطيعون بناء مجدهم بأيديهم فقد نجدهم يخطئون ويسكتون على الخطأ ، وقد يقول قائل إن من يفعل ذلك هم فلول النظام البائد ويريدون أن يجهضوا الثورة ، ولو أتفقنا مع القائل أين نحن وقد قمنا بالثورة لما لانقاومهم ولما نسكت عن أخطاءهم فى حقنا وحق ثورتنا ؟ ونحن نرى كل يوم بأعيننا السلبيات ولم نتحداهم ولم نقاومهم فأصبح الخطأ صواباً والصواب خطأ وإختلط الحابل بالنابل.

والحقيقة إن الثورات لاتغير سلوك من قام بها ولكن من قام بها هم من يغيروا من سلوكهم ، وهنا تذكرت قول الله سبحانه وتعالى: " إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " ، فمثلاً اليابان لم يكن بها ثورة ولا ماليزيا وأيضاً معظم دول أوروبا إلا فرنسا والمانيا وأمريكا قامت

فيها ثورة واحدة منذ ما يقرب من ٢٠٠سنة حتى الآن ، وهذه الدول قمة فـــى الديمقراطية والمساواة والعدل ، أما مصر فقد قامت بها ٣ ثورات خلال ٩٠سنة ، ثورة ١٩١٩ ، ثورة ١٩٥٢ ، ثورة ٢٠١١ ورغم ذلك لم تتغير سلوكياتنا ، والحكمة هى إن الثورة لاتغير سلوك من قام بها بل من قـــام بها هو من يستطيع تغيير سلوك نفسه وسلوك الآخرين لينصلح حالة المجتمع المصرى.

٣- يقول د. سمير نعيم أحمد في كتاب تحت عنوان: " **ثورة ٢٥يناير وثقافة الأســتهانة** " والكتاب يقع فى مقدمة تمهيدية وثلاثة أبواب ، وفى مقدمة التحلــيل السوســيولوجى لثورة ٢٥يناير يعتبر المؤلف إن يوم ٢٥يناير ٢٠١١ أروع وأبـــدع يـــوم فى تاريخ حياته شخصياً منذ ولد وإعتبر إن الشـــعب المصـــرى فـــى هذا اليوم صنع تاريخه من جديد ، بل وتاريخ المـــنطقة العربية كلها ويعتبر المؤلف إن الشعار الذى رفعته الثورة فى أيامهـــا الأولى وهو: (عيش – حرية – عدالة إجتماعية) مؤشر لايجب إغفالـــه لطبيعة ثورة ٢٥يناير الإجتماعية ، وبالرغم من الهدف السياسى الكبـــير الذى رفعته فالثورة المصرية لم ترفع أى شعار دينى أو طائفى (على الرغم من ذلك نجد إن من حكم البلاد فيما بعد هم أصحاب الشعار الديـــنى الإسلام هو الحل وهم **الإخوان المسلمين** فى طريقهم إلى أخونة كـــل مؤسســـات الدولة من وزراء ومحافظيـــن ورؤساء مجالس الشعب والشـــورى ورؤســـاء جامعـــات وكبار المسئولين حتى القضاة وضباط الشـــرطة والجيش والتحكم فى الدستور وإختيار أشخاص بعينها لتؤسس الجمعية التأسيسة لكتابة الدستور).

كمـــا أشـــار المؤلف إلى أن الثوار الذين أطاحوا بنظام الرئيس المصرى السابق لم ينجحوا فى ذلك فقط بل نجحوا أيضاً فى أن يجمعوا المواطنين المصريين حول فكرة التآلف والتآزر لمواجهة قوة أجهزة الأمن الباطشة التى لم تنجح فى تخويف المصريين وتفريقهم من ميدان التحرير فى نفس يـــوم عـــيدهم القومى (٢٥ يناير) .وهذا الميدان الذى كان مركزاً رئيسياً للثورة بالقاهرة مع مثيلاتها بالاسكندرية والسويس (مسجد القائد إبراهيم – مـــيدان الأربعيـــن) ، وبالرغم من إستخدام الشرطة المصرية للرصاص الحى فى قتل المتظاهرين السلميين الذين رفعوا شعار(سلمية – سلمية) منذ أول يوم بجوار الشعار الذى أصر عليه المتظاهرون المصريون منذ إنطلاق ثورتهم وهو شعار (**الشعب يريد إسقاط النظام**) وهو الشعار الذى إختزل الموقف السياسى فى هذه اللحظة الفارقة فى تاريخ مصر ، ومثل هذا الشعار هو أعلى سقف يمكن أن يصل إليه شعب يتظاهر ضد النظام الحـــاكم الذى يحكمه ، وفى مقاربة حول عنوان الكتاب يقول المؤلف إنه اخـــتار عـــنوان: ثـــورة ٢٥يناير وثقافة الأستهانة لأن الثورة كانت نتاج تـــاريخ إســـتمر عقوداً ظل فيها الرئيس المصرى السابق ونظامه الحاكم وحـــزبه الفاسد وأسرته المتطلعة للتوريث يستهينون بالشعب الذى يحكمه وبرغباته بل وفى كثير من الأحيان كان نظام مبارك يستهين بآلام شعبه وبمعاناته ، ويفترض د. سمير نعيم فى كتابه الذى حاول فيه رصد دوافع الـــثورة المصـــرية إن نظـــام الرئـــيس السابق لم يكن يستهين فقط بآلام المصـــريين ومعاناتهم ويتجاهل مطالبهم ، بل كان يتعمد أن يحرم شعبه من أن يفرح أو أن يجتمع فى مناسبة إجتماعية أو قومية مدللاً على ذلك

بأنه منع إقامة العرض العسكرى الذى كان مناسبة يشعر فيها كل مصرى بالفخر وهو يشاهد قواته المسلحة تعرض أحدث ما فى جعبتها من أسلحة قتال للعدو (لعله أبطل هذه العادة والمناسبة منذ إغتيال رئيسه السابق أنور السادات في العرض العسكرى ، وقد رأى بنفسه قتل الرئيس أمام عينيه). كما منع النظام ذاته كل المناسبات الوطنية التى كانت تشهد قبل تولى هذا النظام مظاهر للأحتفال الجماعى يجمع المواطنين المصريين مثل أكشاك موسـيقى الشرطة التى كانت تعزف مجاناً للمصريين فى الحدائق العامة كمـا قنـن نظام مبارك التجمعات العامة للمواطنين المصريين حتى فى مناسبات الأعياد والأفراح وأعياد الميلاد وجعلها تخضع لموافقة أو رقابة أجهـزة الأمـن مسبقاً والذى كان يسيطر عليها الوزير المسجون حبيب العـادلى وزير الداخلية ، وكان يقنع الرئيس دائماً أن هناك من يريد أن يقـتله أو يهـدم ما يبنى إذا كان هناك بناء ويجعله يعيش دائما فى رعب ولقـد سـاهم هـو ورئيس الديوان د. زكريا عزمى المسجون أيضاً فى إنفصاله تماماً عـن شعبه خاصة فى العشر سنوات الأخيرة فكان لابـد من الثورة.

٤- وبعنوان **الإعلام الجديد وثورة ٢٥يناير** كتب الصحفى الأستاذ أيمن حماد مقالة نشرت بالموقع الإلكترونى لمؤسسة دار التحرير للطبع والنشر :لا أحـد يـنكر الدور الهام والكبير الذى لعبته – ولاتزال – شبكة الأنترنت بمختلف مواقعها وعلى مختلف الأصعدة سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو فكرية ، وقد تجلى هذا الدور مؤخراً فـى الإعـداد والحشـد والتنفيذ وأخيراً فى إنجاح ثورة ٢٥يناير التى ستظل علامة فارقة فى تاريخ مصر

علــى مــر العصور ، وإن ما حدث من تغير فى الخريطة السياسية فى مصــر وتونس ، ومازال يحدث فى بقية الدول العربية الأخرى لهو ناتج من نواتج الإنفتاح الإعلامى والثقافى على كافة منافذ التكنولوجيا الحديثة وتكنولوجيا المعلومات على وجه التحديد ، والتى تعد شبكة الأنترنت أبرز إنجازاتهــا بما تحويه من إمكانات معلوماتية هائلة ومواقع للتواصل بين الأفــراد بمخـتلف فئاتهم وشرائحهم العمرية كالفيس بوك وتويتر وماى سبيس وغيرها. ، ويمكن الأستشهاد فى هذا المقام بموقع الفيس بوك الذى يعد المحرك الأساسى لشباب ثورة ٢٥يناير ، فقد أتاح هذا الموقع لزائريه إنشــاء الصــفحات الشخصية والتعبيرعن الآراء والنقاش حول مختلف القضايا والفعاليات والشأن العام ، وكذا إنشاء الصفحات الخاصة بالهيئات والمؤسسات الرسمية والخاصة على السواء ، كما يقوم بعض الأشخاص بإنشــاء مجموعــات على الفيس بوك بحيث تضم أفراداً كثيرين يتعدون مــئات الآلاف يجمعهــم هم واحد وقضية محددة يتبادلون حولها النقاش بغــرض دعم قضية معينة والتصدى لها وإتخاذ السبل لمواجهتها كقضية التوريث على سبيل المثال ، وصفحة كلنا **خالد سعيد** التى أنشأها الناشط وائل غنيم وزملاء لــه أخرون ، بالإضافة إلى ذلك كان يتم عقد اللقاءات والإجـتماعات عبر موعد محدد سلفاً بصفحات الفيس بوك والدعوة إلى الإعتصامات والاحتجاجات والإتفاق على أماكنها وأوقاتها ، وقد عبر عن ذلك أكثر من مرة شباب ثورة ٢٥يناير.

لقد كان الباحثون فى مجال علوم الإعلام والاتصال يطلقون على ما تبثه هــذه المواقــع مصطلح (الإعلام البديل) الذى يصنعه الأفراد فى مقابل

الإعــلام التقليدى الذى تصنعه وسائل الأعلام الرسمية التابعة للحكومات كمــا اطلقــوا أيضــاً مصـــطلح الديمقراطية الأفتراضية على ما تحويه مضــامين هذه المواقع ، ونحن إذ نرفض إطلاق مثل هذه المصطلحات نشير إلى أنه ليس إعلاماً بديلاً بل إنه اصبح الآن إعلاماً أساسياً ضرورياً فعــالاً وله تأثيره العظيم الذى لاينكر ، ولولاه ما كانت ثورة المصريين يوم ٢٥يناير وما تحققت مطالبهم وما إنتصرت إرادتهم .

كمــا إن مصطلح الديمقراطية الافتراضية ليس مقبولاً لدينا أيضاً لأن من أهــم إنجازات الثورة هو إنتصار إرادة الشعب وتنفسه نسيم الحرية وتلك هــى الديمقراطية الحقيقية بأغلى صورها التى أدهشت العالم أجمع وكل ذلــك بفضل وسائل الإعلام والأتصال والتكنولوجيا الحديثة كالفضائيات وشبكة الأنترنت بمواقعها المتعددة.

ويحسب بعض الدراسات الحديثة فإن استعمالات الانترنت فى الدول التى تصــنف بأنهــا غــير ديمقراطية ساعدت فى كسر الطوق على عدد من الجماعـــات السياســية ، مما دفع قسماً منها إلى الاعتقاد بأن التكنولوجيا الحديــثة لوسائل الاتصال ومنها الانترنت أصبحت عدواً للنظم السياسية التى تنتهك حقوق الأفراد ، لأن وسائل الإعلام التقليدية تدعم الحكومات وليست الأفراد ، ولكن الأنترنت أصبح يعطى القوة للأفراد والجماعات.

<u>تأثير المدونات :</u>

وتأسيساً على ما تقدم فإن مدونات الأنترنت تمتلك القدرة على نشر أى تفســير سياســى ، دون الإضــطرار للتعامل مع حراس البوابة فى الإعلام التقلــيدى ، ممــا جعل التدوين السياسى يؤثر على الحياة السياسية العامة فى

المجـــتمعات .. كمـــا أضــــحى عــــالم التدوين يساعد فى بناء أفراد يمتلكون مســـتويات عالـــية مـــن الديمقراطية والمشاركة السياسية .وهو ما يشير إليه الكاتـــب والمفكـــر الأستاذ **السيد ياسين** بقولة : لقد أدت أزمة غياب التعددية السياســـية وشيوع مناخ القهر والتضييق على الحريات العامة وسد السبل أمام النشاط السياسى الحر إلى بروز المدونات العربية بأعتبارها منبراً للمعارضة تمارس فيه حريتها الكاملة فى نقد سياسات الأنظمة العربية . ولعل ما أشارت إلـــيه نتائج دراسة أكاديمية عن " العلاقة بين المدونات الإلكترونية والمشاركة السياســـية فى مصر " أعدتها الباحثة فاطمة الزهراء عبد الفتاح وحصلت بها على درجة الماجستير يعد مثالاً على ذلك الدور الذى لعبته المدونات المصرية فـــى ميدان السياسة فتقول : أرتبط صعود المدونات المصرية عامى ٢٠٠٤-٢٠٠٥ واللذيـــن شـــهدا بتصـــاعد حملة رفض توريث الحكم فى مصر ، ثم الفعالـــيات المرتـــبطة بالانتخابات البرلمانية وأول انتخابات رئاسية تعدديـــة حيث أدى الحراك السياسى الذى شهدته البلاد فى ذلك الوقت إلى إتجاه القوى المعارضة إلى التعبير عن آرائها عبر الإنترنت باعتباره وسيلة سهلة للتعبير عـــن آرائهـــم ، وهـــو مـــا ســـاعد على إنتشار المدونات التى حملت آراء المعارضـــين مـــن مخـــتلف الاتجاهـــات ، حيث أرتبط. ظهورها بحركات المعارضـــة السياسية مما جعلها ساحة مفتوحة للتعبير عن مختلف التوجهات السياسية .

<u>البث الفضائى الحى:</u>

كمـــا أن القـــنوات الفضائية بمختلف توجهاتها وفرت عناصر الإتاحة الفورية للأحداث المهمة للناس العاديين فى أنحاء العالم ، ولعل أبرز البدايات

العالمية فى ذلك ، كانت حين نقلت شبكة CNN التى تبث رسائلها من أتلانتا الامريكية وقائع انقلاب موسكو مطلع تسعينيات القرن الماضى ، مباشرة إلى العالم ، وكان الموسكوفيون أنفسهم يراقبون أحداث الانقلاب فى منازلهم عبر هــذه الشبكة التى كان لتغطيتها المباشرة لأحداث الحرب على العراق ١٩٩١ الدور الكبير فى إنتشارها عالمياً.

ومـمـا يـتعلق بالقنوات الفضائية العربية يمكن القول إنها لعبت هى الأخرى دوراً كبيراً فى تغطية كافة الأحداث والأزمات السياسية والاقتصادية ومـتابعة الـتحولات التى يمر بها العالم بعامة وعالمنا العربى بخاصة ، وقد تجلى ذلك بوضوح في الفترة الأخيرة فى أحداث الاحتجاجات والاعتصامات فـى مصر وتونس وليبيا واليمن والبحرين والجزائر عبر شبكة مراسلين فى معظم العواصم والمدن التى تتم فيها هذه الأحداث وهم مزودون بأحدث أجهزة تكنولوجـيا البـث الفضائى الحى التى تعتمد فى جزء كبير منها على شبكة الإنترنـت ، ويمكـن الاستشـهاد فـى هذا الصدد بقناتى الجزيرة والعربية الفضائيين العالميتين اللتين أمدتا المواطنين بكافة المعلومات ومتابعة الأحداث على مدار الساعة ، سواء عن طريق أجهزة الريسيفر أو عبر البث الحى عبر الإنترنت والموبايل والذى لعب دوراً كبيراً فى تصوير أهم الأحداث.

حـراك اجـتماعي وسياسي:

لقـد عملت هذه الوسائل الاتصالية على احداث حالة حراك اجتماعى وسياسـى حقيقية على أرض الواقع فى وقت سادت روح الإحبـاط والتشاؤم جموع فئات الشعب المصرى جراء استشراء الفساد والتزوير وصعود طبقات

طفيلـــية لاتعـــرف إلا لغة النفاق والتزلف والتفنن فى الوصولية والبحث عن أهوائها ومطامعها الشخصية بطرق إلتوائية خبيثة تم فضحها على الملأ بفضل ثـــورة ٢٥يناير التى قادها الشباب والمخلصون من أبناء وطننا الغالى ، الذين أطلق عليهم ظلماً بأنهم شباب الفيس بوك لكنهم ليسوا شباب الفيس بوك ، بل أنهـــم شباب مثقف واع يرنو إلى العيش بحرية وديمقراطية وسيادة القانون لا إلـــى ســـيادة الفوضى ، وقد نجحوا بإقتدار وعزيمة لاتلين فى استغلال شبكة الأنترنـــت ومواقعهـــا استغلالاً ممتازاً لمحاربة القيم الفاسدة التى أخذت تسود مصر ومواجهة المنتفعين والمتسلقين مروجى تلك القيم ، فكانت ثورتهم النبيلة الطاهرة. وأؤكد فى نهاية بحثى على ضرورة تغير ثقافات عدة لدى المجتمع المصـــرى بداية بثقافة التربية والتنشئة السليمة ، فالتعليم القويم ثم المشاركة بإيجابـــية فى سوق العمل كل فى ميادنه جاهداً ليرفع من كرامته ويثبت للعالم أن المصرى قادر دائماً على بناء حضارة مزدهرة بثقافة علم مستنير كما كان منذ فجر التاريخ.

الملحق رقم ٢:

مفاهيم ومصطلحات (فلسفية- اجتماعية - سياسية)

أولاً: المفاهيم :

١- مفهوم المذهب الفردى:Doctrine mdividualiste

مفهـــوم يقـــوم علـــى فكرة أساسية مؤداها ان الفرد هو محور الحياة الاجتماعـــية وهدفها ، والإنسان أساس الوجود وغايته ، وهو محور كل القيم

والغاية العليا لكل تنظيم اجتماعى ، والفرد لايستمد وجوده من المجتمع ، بل المجتمع هو الذى يقوم بفضل الفرد ، لذا فإن الجماعة توجد لخدمته لأنه يولد معه حقوق وثيقة به ومصلحة الفرد هى السبيل لتحقيق مصلحة الجماعة.

يعد المذهب الفردى من أهم المذاهب الفلسفية من حيث القوة والانتشار فـــى المجــتمع والهيمـــنة على النظريات المتعلقة بالغاية من القانون ، ولهذا المذهـــب جذور قديمة منذ فلاسفة اليونان ، ونجد أساساً لـــه فى عدة عوامل دينية وتاريخية واقتصادية واجتماعية .

٢- مفهوم المذهب الإجتماعى **Doctrine socialiste**

لقــد أدى تطور النظام الفردى والرأسمالى إلى التفاوت الملحوظ بين الطبقات وتعرضت الطبقات العمالية للمخاطر وأصبح من الواضح أن الحرية والمساواة كلمات لامعنى لها فى ظل الضعف الاقتصادى والإجتماعى .

وظهر المذهب الإجتماعى كرد فعل للظلم الذى تعرضت لـــه الطبقات الضعيفة حيث كان أرباب الأعمال تحت ستار الحرية يفرضون شروطاً قاسية فى عقود العمل مع العمال مقابل أجور زهيدة وزادت حوادث العمل دون أن يقابلها تعويض ولاتأمين ، لذا كان رد الفعل الاجتماعى متطرفاً حيث نظر إلى الإنســـان ككائن إجتماعى ، ومن ثم يجب النظر بالدرجة الأولى إلى مصلحة المجتمع بأكمله فالعبرة بتحقيق مصلحة الجماعة قبل كل شيئ.

٣- مفهوم المجتمع: Society

تناول كثير من العلماء والفلاسفة منذ أقدم العصور (المجتمع) للدراسة والتحليل والنقد ، ولكن ماذا تعنى كلمة مجتمع ؟ نظر الفلاسفة القدامى والمفكرين إلى الكلمة على أنها مرادفة لكلمة إنسانية من الإنسان ، وهذا ما نجده عند أوجست كونت مؤسس علم الإجتماع فى العصر الحديث ، ثم تغيرت النظرة على يد فريق من العلماء رأوا أن كلمة (مجتمع) تعنى مجموعة من الناس تجمع بينهما وحدة ثقافية وتربط بينهما صلات ومصالح دائمة وكذا الروابط النفسية والبيئية ، وتصور **دوركايم** المجتمع على أنه حقيقة جمعية تستند فى أصولها إلى شروط التفاعل بين الأفراد ، وإذا كانت الثقافة طريقة المجتمع وأسلوبه فى الحياة ، فالمجتمع هو الحياة بذاتها ، والمجتمع حقيقة جوهرية فى حياة الأفراد من غيره لايستطيع الفرد بذاته أن يستمر فى الحياة. فالمجتمع بالمعنى العام هو إجتماع ينطوى على كل العلاقات التى تنشأ بين الأفراد الذين يعيشون داخل نطاق واحد فى هيئة وحدات أو جماعات(١).

وتتلخص مقومات المجتمع بالمعنى العام فى أربع نقاط كالآتى:-

أ- جمع من الأفراد (مجموعة من الناس) .

ب- إستقرار هذا الجمع فى بيئة معينة (حدود المكان) .

ج- الأهداف والرغبات والمصالح والمنافع العامة المتبادلة (مصالح مشتركة).

---

(١) د. إسماعيل على سعد : عولمة الديمقراطية بين المجتمع والسياسة – دار المعرفة الجامعية – ٢٠٠٩ – ص ٥٤ وما بعدها.

د- قواعد وأساليب منظمة لسلوك الأفراد وعلاقاتهم[1] (سلوك جمعى).

فالمجتمع بالمعنى العام هو إجتماع ينطوى على كل العلاقات التى تنشأ بين الأفراد الذين يعيشون داخل نطاقه وتنطبق كلمة مجتمع بهذا المعنى على الدولة والأمة مثال قولنا المجتمع المصرى.

٤- علم الاجتماع السياسى: Political Sociology

إن محاولـــة تعـــريف موضوع علم الإجتماع السياسى كانت ومازال موضـــع جـــدل كثير ، فالبعض يحاول تعريف موضوع هذا العلم من خلال المحـــتوى الذى تدور حوله الأبحاث العديدة التى تتعرض فى الوقت الحاضر لدراسة هذا العلم ، وعلى حين يرى علماء السياسة إن علم الإجتماع السياسى ماهو إلا محاولة لدراسة الآثار التى يحدثها ما يدور فى البيئة الإجتماعية على النســق السياسى التحتى ، ويميل علماء الإجتماع إلى توصيف علم الإجتماع السياسى من خلال التداخل القائم بين النظم السياسية والإجتماعية فى المجتمع.

ويعــرف بعــض علماء الإجتماع هذا العلم على إعتبار أنه فرع من فروع علم الإجتماع الذى يهتم بالأسباب والنتائج الإجتماعية لتوزيع القوة على نحـــو معين فى نطاق الجماعات أو فيما بينهما ويهتم بالصراعات الإجتماعية والسياسية التى تؤدى إلى التغير لتوزيع القوة .

---

[1] د. مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه – الكتاب الثانى – مطبعة لجنة البيان العربى – ١٩٥١ – ص ٧٢ ، وما بين القوسين من عندنا.

إن صياغة مصطلح علم الإجتماع السياسى Political Sociology وإستخدامه على هذا النحو لم تظهر إلا فى النصف الثانى من العقد الخامس لهذا القرن ، فالسياسة التى بدأت تفرض نفسها على جوانب الفكر الإنسانى منذ أرسطو تشكل الآن موضوعاً أكاديمياً تتزايد أهميته يوماً بعد يوم .

ثانياً: المصطلحات :

١- إجماع : Consensus

هو إتفاق الخاصة أو العامة على أمر من الأمور واعتبار ذلك دليلاً على صحته ويقصره فقهاء الإسلام على إتفاق المجتهدين من المسلمين فى عصر معين على أمر دينى ، ويعد أصلاً من أصول الشريعة . ويقصد به أيضاً إجماع العلماء وإجماع الأمة وإجماع فلاسفة السياسة ورجال القانون على حكم معين فى قضية معينة ويستخدم فى الانتخابات السياسية التصويت على اختيار شخص بعينه.

٢-استقلال Autonomic

هو فى السياسة استقلال ذاتى وهو وضع الجماعة حيث يكون لها الحق فى أن تنظم شئونها بنفسها فى ظروف وحدود معينة وعكسها التبعية.

٣- اشتراكية Socialisme

هو مصطلح سياسى مذهبى فكرى شاع فى القرن الماضى على لسان سان سيمون ومدرسته الفلسفية فى فرنسا وروبرت أوين فى انجلترا واريد به أساساً اخضاع الفرد للمجتمع وتحقيق عالم اقتصادى واخلاقى وقانون جديد

وتطور التفكير الاشتراكى فيما بعد وظهرت لـــه صور شتى مثل الاشتراكية الدولـــية والاشتراكية العلمية والاشتراكية بوجه عام نظام اجتماعى وسياسى يقوم على أساسين هامين هما:

أ- الملكية العامة لوسائل الإنتاج فتصبح ملكاً للدولة أو لهيئات تعاونية.

ب- توزيع الثروة كلاً حسب طاقته وعلى حسب عمله وإنتاجه.

وهناك الاشتراكية الماركسية وهى ضمن الاشتراكية وهى الاشتراكية العلمية التى قال عنها الفيلسوف الألمانى **كارل ماركس** وصديقه إنجلز واطلق علـــيها أحـــدث مراحلها الشيوعية وتتميز من الناحية الاقتصادية بتقرير مبدأ الملكـــية الجماعية لوسائل الإنتاج وإلغاء الطبقات والربح الفردى والاستقلال مـــن الناحـــية والناحية السياسية الديكتاتورية الطبقية وإلغاء الطبقات والربح الفـــردى والاستقلال من الناحية الثقافية بتحرير المرأة واتساع وسائل التعليم والثقافة عن طريق تخطيط الدولة.

٤- تقنوقراطية Techmocatie

إتجـــاه يرمى إلى أن توكل شئون الدولة إلى التقنيين ورجال الأعمال ويذهـــب إلى أن فرض الرأسمالية المعاصرة إنما ترجع إلى تولى السياسيين شئون الدولة ، وقد ظهر هذا الإتجاه لأول مرة فى الولايات المتحدة الأمريكية فى الثلاثينيات من هذا القرن.

٥- ثيوقراطية Théocratie

نظام من أنظمة الحكم ترجع السلطة السياسية فيه إلى رجال الدين واللاهوت وهو ما يطلق عليه الدولة الدينية على غرار ما كان فى العصور الوسطى.

٦- ثورة Revolution

الـــثورة نقطة تحول فى حياة المجتمع لقلب النظام البال القديم وإحلال نظام تقدمى جديد محله ، وهى بهذا تتميز عن الانقلاب الذى يتلخص فى نقل السـلطة مــن يد إلى أخرى ، ويذكر ماركس أن الثورة إحدى وسائل النمو والــتطور الاجــتماعى وتهدف الثورة الاشتراكية مثلاً عنده إلى التخلص من الرأســمالية والقضـــاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وهناك ثورات سياســية للقضـــاء على أنظمة فاسدة ومستغلة وديكتاتورية مثل الثورات التى قامت فـــى بعض دول أوروبا وأمريكا وفى بعض الدول العربية مثـــل تونس (٢٠١٠) ، ومصــر (١٩٥٢ثورة جيش /٢٠١١م ثورة شعب) واليمن وليبيا وسوريا ٢٠١١م فى العصر الحالى والبقية تأتى.

٧- الجمهورية Répulique

قديماً هى الدولة التى ينتخب رئيسها ولا تأخذ بمبدأ الوراثة أو الملكية. حديثاً دولة يحكمها ممثلون يختارهم الشعب عن طريق الانتخاب العام وينتخب رئيسها أيضاً وهى فى النهاية نظام سياسى لدولة ما والجمهورية من الجمهور وهم حشد من الناس والأفراد اجتمعوا على أمر من غير ترتيب سابق.

٨- ديمقراطية Demoniac

مصـــطلح يونـــانى الأصـــل نظـــام سياسى تكون فيه السيادة لجميع المواطنيـــن وتعنى (حكم الشعب) لا لفرد ولا لطائفة معينة ويقوم على ثلاثة أسس (الحرية – المساواة – العدل) ، وهى متكاملة ومتضامنة ، والديمقراطية

فـــى الحقــيقة نظـــام مثالى بغرض تطبيقه تطبيقاً تاماً وهذه هى الديمقراطية السياســـية ، أما الديمقراطية الاجتماعية فهى أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأى والفكر والجميع أمام القانون سواء وينشأ من الديمقراطية العدالة الاجتماعية .

٩- سياسة Politique

السياســـة فرع من العلم المدنى يبحث فى أصول الحكم وتنظيم شئون الدولـــة وأول مـــن عـــنى واهـــتم به من فلاسفة اليونان **افلاطون** فى كتابة الجمهورية **وارسطو** فى كتابة السياسة ، وعنى به من فلاسفة الإسلام **الفارابى** فى المدينة الفاضلة **واخوان الصفا** فى رسائلهم ، ومن المحدثين **توماس هوبز** فـــى كـــتابة التنيين ، **وجان جاك روسو** فى العقد الاجتماعى ويعتبر أرسطو واضـــع الأساس فى النظريات السياسية الحديثة فى العالم وتحدث عن الحكم ونظامه وبخاصة فى تمييزه بين مختلف صور الحكومة ونظم الحكم.

١٠- شيوعية Commrisme

مذهـــب إقتصادى اجتماعى يقوم فى أساسه على القضاء على الملكية الفردية وتدخل الدولة الفعال فى حياة الأفراد وإخضاعهم لإشرافها وتوجيههم ماديـــاً وروحـــياً وتصـــعد إلى الفيلسوف أفلاطون فى جمهورية وتنتمى إلى مـــاركس وإنجلز فى التاريخ الحديث والمعاصر ، والشيوعية درجات متفاوتة لعل أغلب الدول التى تنتمى إلى النظام الشيوعى لم يصلوا إلى الدرجة الثالثة منها وذلك بفضل سيطرة الرأسمالية الجديدة.

١١- يوتوبيا أو طوبيا Utopia

حكمـــة يونانـــية الأصل وتدل على ما لايوجد فى مكان ويراد بها كل فكرة أو نظرية لاتتصل بالواقع ولايمكن تحقيقها ، واستعمل اللفظ الأول مرة فـــى الفلســـفة السياسية مع **توماس مور** (١٥٣٥م) وأطلق على مدينة فاضلة خيالـــية تشتمل على مجتمع بلغ الذروة فى الحكمة والقوة العامة ، ويقوم على الـــنظام الديمقراطى الاشتراكى ولايخلو اللفظ من زراية لما فيه من بعد عن الواقع وإن كان يبعث الأمل.

وفكرة المدينة الفاضلة قديمة عرفت عند أفلاطون فى الجمهورية وعند الغرب مدينة الله لدى القديس أوغسطين وعند الفارابى فى آرائه حول المدينة الفاضلة ولها أمثلة فى العصر الحديث.

١٢- قانون Lai / Law

تلتقى الكلمة العربية مع اللفظ اليونانى Canon ويدل أساساً على معيار يقاس عليه أو يعمل به ، ثم أطلق على كل ما يقدر به فكرياً أو روحياً وبوجه عـــام هـــى قاعدة يعمل بها وسار عليها ومصدرها العرف والعادات والتقاليد وأمور المجتمع أو الشرع وأوامر الله تعالى ، وتسمى الألواح أو طبيعة لأنها لاتعـــارض الطبيعة بل تعززها ولابد للقوانين جميعها أن تكون ملزمة سواء أصدرت عن إرادة الشعب أم فرضها الغالب.

وبوجه خاص هى قاعدة ملزمة تعبر عن الطبيعة المثالية الكائنة ما أو لوظـيفة مـا فهـى المعيار الذى ينبغى أن يلتزمه الكائن أو الوظيفة لتحقيق وجودها واوضح ما يكون ذلك فيما يلى:

أ- قوانيـن العقل وهى المبادئ الأساسية للتفكير المنطقى كمبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع وتسمى فى المنطق قوانين الفكر الأساسية أو قوانين الحكم الذاتية.

ب- القـانون الأخلاقى وهو منطوق مبدأ السلوك العام الذى يجب أن يطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله على نحو ما قرره فى بدأ استقلال الإرادة.

ج- وهـناك عـدة أنواع فى فلسفة القانون منها قانون العلم وقانون الاقتصاد والجهد ، وقانون الارتباط اللامنفصل وقانون التعويض .. إلخ.

١٣- النظـام

وضـع الأشـياء والأفكار على صورة مرئية ولهذا شأنه فى نظرية المعـرفة وكسبها ، واستخدمه الفيلسوف الفرنسى **ديكارت** استخداماً منهجياً . أما نظام الطبقة فهى اضطراد الظواهر الطبيعية طبقاً لقوانين معينة.

أما النظام الاجتماعى فهو جملة القوانين التى يخضع له المجتمع.

أما النظام الشمولى: فهو نظام سياسى يذهب إلى أن الدولة وحدها قيمة وأن الأفراد هم واردات ووسائل وفيه يتلاشى الفرد فى المجتمع.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر المترجمة (بالعربية والفرنسية):

١- أفلاطـون : جمهوريـة أفلاطون - ترجمة حنا خباز - الكتاب الثانى - بيروت - ١٩٥٧م.

٢- ـــــــ: المحاورات (أوطفيرون - الدفاع - أقريطون - فيدون) نقلها إلـى الإنجليزية بنيامين جويت ونقلها إلى العربية د. زكى نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٥م.

٣- ـــــــ: كتاب القوانين - الكتاب الخامس - ترجمة نخبة من العلماء - بيروت - ب.ت.

٤- أرسـطو طاليس: الأخلاق النيقوماخية - الكتاب الأول - الباب الأول - تـرجمة بـارتلمى سانتهلير نقلها إلى العربية د. أحمد لطفى السيد - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٢٤م.

٥- ـــــــــ : السياسة - الكتاب الأول - الباب الأول ، الكتاب الرابع والكـتاب السابع - عدة فقرات - ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة فى علم السياسة وعلق على النص بتعلـيقات ومتابعة بارتلمى سانتهلير وترجمه إلى العربية د. أحمد لطفى السيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الثانـية - ١٩٧٩م ، أمـا الطبعة الأولى فكانت بدار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٤٧م.

٦- ــــــــــــــــــ: الطبـيعة – جــزأن – ترجمة إسحق بن حنين – تحقد تقديم د. عبد الرحمن بدوى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ج١- ١٩٦٥م ، ج٢ – ١٩٨٤م.

7- Aristote : La Politique – livre 1, traduction, présentation et commentaires, pierre pellagrin, Editions Fernand Nathan-1983.

ثانياً: المراجع العربية :

٨- أبا زيد (د. صابر عبده): فكرة الزمان عند إخوان الصفا – مكتبة مدبولى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.

٩- ــــــــــــــــــ: الإمامــية الإثنى عشرية "شخصيات وآراء" دار الحضارة للطبع والنشر – طنطا – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

١٠ ــــــــــــــــــ:سلســلة دراســات فــى الفكر الإسلامى (٢) دراسات فلسفية فى الحوار والإستشراق – دار دنــيا الوفــاء للطباعة والنشر – الإسكندرية – الطبعة الأولى – ٢٠١١م.

١١- أبــو ريــان (د. محمــد على): تاريخ الفكر الفلسفى الثانى – أرسطو والمدارس المتأخرة – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – ١٩٨٤م.

١٢-أبو نصر الفارابى(المعلم الثانى): كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة – تحقيق د. ألبير نصرى نادر – بيروت – ١٩٥٩م.

١٣-أبو حيان التوحيدى(فيلسوف الأدباء): المقابسات – نشر حسن السندوبى – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٢٩م.

١٤- ――――――――――: الإمتاع والمؤانسة – تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٤٢م.

١٥-إبن سينا (الشيخ الرئيس) : الشفاء – تحقيق د. جورج شحاته قنواتى وآخرون – الإدارة العامة للثقافة – القاهرة – ١٩٥٨م.

١٦-إخوان الصفا وخلان الوفا : رسائل إخوان الصفا – دار صادر بيروت – ٤ أجزاء – ١٩٥٧م.

١٧-الأنصارى (د. محمد جابر): تحولات الفكر والسياسة فى الشرق الأوسط (١٩٣٠/١٩٧٠م) – سلسلة عالم المعرفة– الكويت – العدد ٣٥ – نوفمبر ١٩٨٠م.

١٨- البياتى (د. منير حميد): حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون.

١٩- ――――――――――: النظام السياسى الإسلامى – مقارنة بالدولة القانونية .

٢٠- الجابـرى (د. محمـد عـابد): الديمقراطية وحقوق الإنسان - مركز دراســات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٩٤م.

٢١-البرلســى (يوحنا الفاخورى): إخوان الصفا - درس تحليلى لفلسفتهم - مطبعة بولس حريصا - لبنان - ١٩٤٧م.

٢٢-الخشــاب (د. مصـطـفـى):علم الإجتماع ومدارسه - مطبعة لجنة البـيان العــربى - الكتاب الثانى - القاهرة - ١٩٥٦م.

٢٣-الدسوقى (د. عمـــــــر): إخوان الصفا - دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة - ١٩٧٣م.

٢٤-الفاخورى(حنا ، خليل الجر): تاريخ الفلسفة العربية - بيروت -١٩٥٧م.

٢٥-العراقــى(د. محمد عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٨م.

٢٦-النشــــار(د. علــى سامــى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام-منشأة المعارف- الاسكندرية - ج٣ - ١٩٦٥م.

٢٧-إمـــــــام (د. إمــام عبد الفتاح): الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسى-سلسلة عالم المعرفة- العدد ١٨٣ - الكويت - مارس ١٩٩٤م.

٢٨- بـــــدوى (د. شـــروت): الـــنظم السياسية - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٥م.

٢٩- بـــــدوى (د.عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٩م

٣٠- ــــــــــــــــــــ: أرسطو - وكالة المطبوعات - دار القلم - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٠م.

٣١- ــــــــــــــــــــ: أفلاطون - وكالة المطبوعات - دار القلم - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٦٦م.

٣٢-جمـــال الديـــن (د. سامـــــــى): النظم السياسية والقانون الدستورى - منشأة المعارف - الإسكندرية - ٢٠٠٥م.

٣٣-جولد تسيهر(مستشرق ألمانى) : العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة د. محمد يوسف موسى - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٥٩م.

٣٤- حسيـــــن (د. طـــــــه): ذكرى أبى العلاء المعرى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٢٥م.

٣٥- حـــــرب (د. أسامة الغزالى) : الأحزاب السياسية فى العالم الثالث - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٢٧ - سبتمبر - ١٩٨٧م.

٣٦- حجـــاب (د. محمــد فريــد) : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا – تقديــم د. عــز الديــن فوده – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨٢م.

٣٧- خليــفـــة(د. عبد الرحمن) : مقالات سياسية – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – ١٩٨٥م.

٣٨- ــــــــــــــــــــــــــ : فــى الفكــر السياســى – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – ١٩٨٦م.

٣٩- ــــــــ ومــنال أبــو زيــــد : الفكر السياسى الغربى – الأسس والـــنظريات – دار المعـــرفة الجامعـــية – الاسكندرية – ٢٠٠٤م.

٤٠- دى بـــور (T.J.De Boer) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمــد عــبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٤٨م.

٤١- سعــد (د. إسماعيل على) : عولمة الديمقراطية بين المجتمع والسياسة – دار المرفة الجامعية – الاسكندرية– ٢٠٠٩م.

٤٢- صاريتى (د.غـــازى):الوجيز فى حقوق الإنسان وحرياته السياسية .

٤٣- عــبده (الشيخ الإمام محمد عبده): رسالة التوحيد – الطبعة الأولى – القاهرة – ب.ت.

٤٤- ــــــــــــــــــــــــ : الإســـلام دين العلم والمدنية – دار قباء للطبع والنشر والتوزيع – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.

٤٥- علـــوان (د.عبد الـكـريـــم): الوسيط فى القانون الدولى العام – الكتاب الرابع – القاهرة – ب. ت.

٤٦- عـمـــارة (د. محـمــــد): الإسلام وحقوق الإنسان – سلسلة عـالم المعـرفة – الكويت – العدد ٨٩ – مايو ١٩٨٥م.

٤٧- غـــــلاب (د. محمــــــد): إخـوان الصفا – دار الكتاب العربى للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٤٥م.

٤٨- ــــــــــــــــــــــــ : الفلســفة الإغريقية – مطبعة البيت الأبيض– الطبعة الأولى – القاهرة – ج١ – ١٩٣٨م.

٤٩- غـــالـــى (د. بطرس ود. محمود عيسى) : المدخل إلى علم السياسة – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٧٦م.

٥٠- محمـــد (د. عـلـــى عبـــد المعطـــى): الفكر السياسى الغربى – دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – ١٩٨٠م.

٥١- ــــــــــــــــ وآخـــرون : تطور الفكر الغربى – مكتبة الفلاح – الكويت – ١٩٨٦م.

٥٢- ——————— ود. محمد على محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق – ار المعرفة الجامعية – الاسكندرية – الطبعة الثالثة – ٢٠٠٤م.

٥٣- مجاهد (د. حورية): الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٨٦م.

٥٤- مرحبا (د. محمد عبد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – منشورات البحر المتوسط وعويدات بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٨٦م.

٥٥- مجمع اللغة العربية : المُعجم الوسيط – مصر – مادة علم.

٥٦- ——————— : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – تصدير د. إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٧٩م.

٥٧- مجلة منبر الإسلام : إصدار الأزهر الشريف بالقاهرة – مقالات الدكتور عبد الصبور شاهين ود. أحمد عمر هاشم .

٥٨-مطر(د. أميرة حلمى): فى فلسفة السياسة – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٧٨م.

٥٩- ــــــــــــــــــــــــــــ : مقــالات سياســية حــول القــيم والحضارة – مكتبة مدبولى – القاهرة – ب.ت.

٦٠- ــــــــــــــــــــــــــــ : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس – دار المعارف – مصر – ١٩٨٦م.

٦١- منتصر (أ. صلاح – الكاتب الصحفى):الصعود والسقوط (من المنصة إلى المحكمــة) – مؤسسة المصرى اليوم للطباعة والنشر – الطبعة الأولى – القاهرة – ٢٠١١م – كتاب يسجل لنا يوميات ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ من صحفى وإعلامى كبير.

٦٢- منصور(د. محمد حســين) : نظرية القانون – مطبعة الإنتصار – الاسكندرية – ٢٠٠٢م.

٦٣- نصــر (د. محمد عبد المعز) : فى النظريات والنظم السياسية – دار النهضــة العربية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٧٣م.

٦٤- ــــــــــــــــــــــــــــ : مقــالات فــى الكتاب التذكارى لألفية الفــارابى (١٩٥٠م) – سلســلة الألــف كتاب بالقاهــرة – كتاب هام بخصوص آراء الفارابى السياسية وحياته ومؤلفاته بقلم أ. سعيد زايد.

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

65-Barker (I): Political of Plato and Aristetle, New York.1909.

66- De Boer (T.J) : Ikhwan Al Safa Encyclipedie de L'Islam, Tome 2 – Paris.

67-Foster (M.B) : Masters of Political thought. Boston, 1941.

68-Gilson (E) : The Spirit of Mediaeval- Sheed and Warltd, 1965.

69-Macdonalnd (D.B): Development of Muslim thelogy jurisprudence and constitutional theory. London. 1903.

70-Marquet (Yves): Imamat, Resurretion et Hierachie Selon les Ikhwan El-Safa Revue des Islamiques Annee, Paris , 1962.

رابعاً: مصادر البحث في الإنترنت :

http://www.tahrironlinenet/Pages/NewsDetails.aspx ?NewsII)4556

http://www.masrawy.com/ketabat/ArticlesDetails.aspx?AID=139120

http://www.drfadel.net/constitution html.

محتويـــــــات الكـــــتاب

فهـــرس الكـتاب

الموضوع	الصحفات

الموضوع	الصفحات



رقم الإيـداع : 2013/4662

الترقيم الدولى : 978-977-6413-78-8

مـع تحـيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

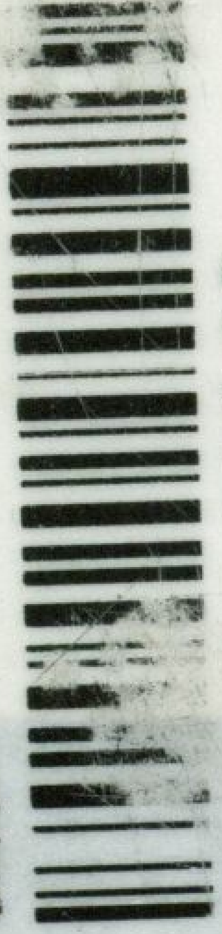

مكتبة الوفاء القانونية



المؤلف فى سطور:

- أ.د. صابر عبده أبا زيد

- حصل على درجة الليسانس فى الآداب - قسم الفلسفة – جامعة الاسكندرية دور مايو ١٩٨٢م. وتمهيدى الماجستير عام ١٩٨٣م.
- حصل على درجة الماجستير فى الآداب من جامعة الاسكندرية تخصص الفلسفة الإسلامية بتاريخ ١٠/٣/١٩٨٨ بتقدير " ممتاز "
- حصل على درجة الدكتوراة فى الآداب – تخصص الفلسفة الإسلامية والتصوف بتاريخ ١٧/١٢/١٩٩٢ بتقدير إمتياز مع مرتبة الشرف الأولى.
- إلتحق بالعمل مدرساً للفلسفة الإسلامية بجامعة أسيوط (من ١٩٩٣-١٩٩٥م).
- عُين أستاذاً مساعداً للفلسفة الإسلامية والعقيدة بكلية الآداب بقنا جامعة جنوب الوادى إعتباراً من ١٩٩٩م.
- حصل على درجة الأستاذية فى الفلسفة الإسلامية والتصوف (فرق ومذاهب) بتاريخ ٢٦/٥/٢٠٠٥م.
- أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بقنا من ١٩٩٩- ٢٠٠٥م.
- وكيل الكلية لشئون التعليم والطلاب ورائد عام إتحاد الطلاب لمدة (٧)سنوات متصلة حتى . ١٣/٩/٢٠٠٦م ، ورئيس مجلس إدارة صندوق التكافل الإجتماعى لنفس الفترة .
- عميد كلية الآداب بجامعة جنوب الوادى فرع أسوان إعتباراً من ٢٣/٩/٢٠٠٦ حتى ٣١/٨/٢٠٠٩م.
- أنتدب عميداً للمعهد العالى للدراسات الأدبية بأكاديمية كينج مريوط بالأسكندرية إعتباراً من ١/٩/٢٠٠٩ حتى ١٠/١١/٢٠١٢م. (بموجب قرارات وزارية).
- صدر له أكثر من (١٥) كتاباً من أكثر من دار نشر فى مصر العالم العربى .
- أشرف وناقش وإشترك فى العديد من لجان التحكيم وتقييم الرسائل العلمية (ماجستير ودكتوراة) .
- حصل على جائزة المجلس الأعلى للثقافة (جائزة أبو حيان التوحيدى) ، وميدالية الإمام محمد عبده ، والعديد من شهادات التقدير من جهات مختلفة .
- حصل على درع التفوق من جامعات المنيا وأسيوط ومؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للأبداع الشعرى بالكويت ، وكأس التفوق من معهد إعداد القادة بحلوان .
- عضو البعثة العلمية لجامعة السوربون بباريس بفرنسا خلال ٢٠٠٢-٢٠٠٣م..
- عضو الجمعية المصرية لتاريخ العلوم .
- عضو الجمعية المصرية لأصدقاء مكتبة الأسكندرية
- عضو الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة .
- عضو جمعية الإعجاز العلمى للقرآن الكريم والسُنة النبوية .
- له نشاط ثقافى وإجتماعى بارز فى الاسكندرية والقاهرة وقنا وأسوان والأقصر.



ISBN: 977-641-378-8



الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى سيدى بشر - الإسكندرية
تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠/ ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية